

A dialógica fenomenologia <> *psicanálise*

Carlos Alexandre Henriques Peres Dias

Orientador: Professor Doutor Michel Renaud

Co-Orientador: Doutor Jorge de Almeida Gonçalves

Tese de Doutoramento em Filosofia, Especialidade
em Filosofia do Conhecimento e Epistemologia

JULHO/2014

Nº de aluno: 16920

Carlos Alexandre Henriques Peres Dias

Tese de Doutoramento em Filosofia, Especialidade
em Filosofia do Conhecimento e Epistemologia

Orientador: Professor Doutor Michel Renaud

Co-Orientador: Doutor Jorge de Almeida Gonçalves

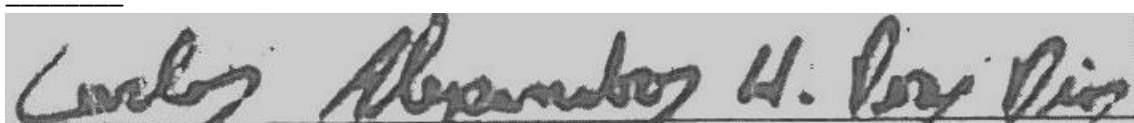
JULHO/2014

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Doutor em Filosofia, Especialidade em Filosofia do
Conhecimento e Epistemologia, realizada sob a orientação científica de
Professor Doutor Michel Renaud e co-orientação de Doutor Jorge de
Almeida Gonçalves

APOIO FINANCIERO DA FCT

Declaro que esta Tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,



Lisboa, 14 de Julho de 2014

Declaro que esta Tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,



O co-orientador,

Jorge de Almeida Gonçalves

Lisboa, 14 de Julho de 2014

Abstract

Palavras-chave: «*si*»; fenomenologia; psicanálise; hermenêutica; simbólica do mal; psicopatia

A nossa investigação doutoral consiste em articular a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, e (por inerência) Husserl com a psicanálise de Freud e Lacan, a fim de aferir quais as contribuições destas duas áreas do saber para a identificação da categoria, ainda não tematizada, do «*si*». Na nossa perspectiva, a tematização de Ricoeur, a saber, o «*si-mesmo*», a «ipseidade», o «*cogito* integral» (*inter-alia*) constituem aproximações epistemológicas ao «*si*». Tentaremos demonstrar, em filigrana, e no final da nossa reflexão, que a «topologia» formulada por Lacan constitui igualmente uma ‘gramática’ de aproximação ao «*si*». A Tese está dividida em duas partes distintas mas absolutamente complementares, a saber: a primeira parte é dedicada ao que intitulamos de ‘Prolegómenos teóricos e meta-teóricos do «*si*»»; a segunda parte corresponde à hipótese que inferimos da primeira parte, a qual denominamos de ‘Hipótese teórica do «*si*»’, na qual a «simbólica do mal» é problematizada através da análise fenomenológica formulada por Ricoeur, a qual irá permitir uma *solução* psicanalítica (Freud e Lacan) para as aporias da «simbólica do mal». Esta *solução* irá ser apresentada, em filigrana, através da ‘investigação de campo’ de dois psicopatas; por inerência, a «lei-do-pai» de Lacan reveste a delimitação topológica do «*si*» maligno, a qual traduz a nossa reflexão no seu argumento final, ou seja, delimitamos o constructo «*si*» não no seu *início* mas no seu *limite*, isto é, não pretendemos demonstrar *o que é o «si»* mas sim *qual é o limite* do que se poderá tematizar como «*si*».

Keywords: «*self*»; phenomenology; psychoanalysis; hermeneutics; symbolic of evil; psychopathy

Our doctoral research intends to articulate the hermeneutic phenomenology of Ricoeur, and (inherently) Husserl with the psychoanalysis of Freud and Lacan, in order to assess which are the contributions of these two areas of knowledge to identify the category, not yet thematized, of the «*self*». In our view, Ricoeur’s thematization, namely the «oneself», the «selfhood», the «full cogito» (*inter-alia*) constitutes an epistemological approach to the «*self*». We will argue, in filigree, and at the end of our reflection, that the «topology» formulated by Lacan is also a ‘grammar’ that approaches the «*self*». The thesis is divided into two distinct but fully complementary parts: the first part is devoted to what we have entitled the ‘Theoretical and meta-theoretical prolegomena of the «*self*»»; the second part corresponds to the hypothesis that we infer from the first part, which we call ‘Theoretical hypothesis of the «*self*»’, in which the «symbolic of evil» is problematized through a phenomenological analysis formulated by Ricoeur, which will enable a psychoanalytic *solution* (Freud and Lacan) to the dead-ends of the «symbolic of evil». This *solution* will be presented, in filigree, through the ‘field investigation’ of two psychopaths; inherently, the «law-of-the-father» of Lacan illustrates the topological delimitation of the «*self*», which translates our reflection in its final argument, meaning, we delimit the «*self*» not at its *beginning* but in its *limit*, i.e., we don’t intend to demonstrate *what the «self» is*; we intend to clarify *what is the limit* of what we can thematize as a «*self*».

ÍNDICE

| | |
|---|---------|
| Introdução | 7-8 |
| Capítulo I: | |
| <i>O «si» em Ricoeur: uma tentativa de tematização</i> | 9-60 |
| Capítulo II: | |
| Prolegómenos teóricos do «si»: a <i>dialógica</i> fenomenologia <psicanálise> | 61-120 |
| Capítulo III: | |
| Prolegómenos meta-teóricos: a arqueologia do «si» em Ricoeur e Freud | 121-165 |
| Capítulo IV: | |
| Hipótese teórica do «si»: a <i>escatologia</i> do «si» maligno em Ricoeur e Lacan ... | 166-193 |
| Conclusão | 194-199 |
| Bibliografia | 200-228 |

Introdução

A nossa investigação doutoral consiste em perscrutar a natureza *escondida* do *cogito* ilustrando a relação entre sujeito e objecto tematizada por Ricoeur, a qual constituirá o desnudamento/«desbravamento» [*Durchbruch*] fenomenológico *do cogito*: uma «redução» fenomenológica que permite surpreender o *topos* psicanalítico e o *logos* fenomenológico. A nossa reflexão consiste em articular a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, e (por inerência) Husserl com a psicanálise de Freud e Lacan, a fim de aferir quais as contribuições destas duas áreas do saber para a identificação da categoria, ainda não tematizada, do «*si*»¹. Na nossa perspectiva a tematização de Ricoeur, a saber, o «si-mesmo», a «ipseidade», o «*cogito* integral» (entre outros constructos) constituem aproximações epistemológicas à categoria do «*si*». Tentaremos demonstrar, em filigrana, e no final da nossa reflexão, que a «topologia» formulada por Lacan constitui igualmente uma ‘gramática’ de aproximação à categoria do «*si*».

Esta «apresentação» da reflexão lacaniana procura, em concreto, delimitar (topologicamente) a categoria do «*si*» (a qual é inerente à temática psicanalítica por nós aqui desenvolvida), enquanto a análise detalhada que aqui efectuamos de Ricoeur reveste a dinâmica filosófica já tematizada. A Tese está dividida em duas partes distintas mas absolutamente complementares, porquanto a primeira permite o edificar da segunda, a saber: a primeira parte é dedicada ao que intitulamos de ‘Prolegómenos teóricos e meta-teóricos do «*si*»’ (Capítulos II e III); a segunda parte corresponde à hipótese que extraímos justamente da primeira parte, a qual denominamos de ‘Hipótese teórica do «*si*»’ (Capítulo IV), na qual a «simbólica do mal» é problematizada através da análise fenomenológica formulada por Ricoeur, a qual irá permitir uma *solução* psicanalítica (Freud e Lacan) para as aporias da «simbólica do mal». Esta *solução* irá ser apresentada, **em filigrana**, através da ‘investigação de campo’, efectuada por nós, de dois psicopatas; por inerência, a «lei-do-pai» de Lacan reveste a delimitação topológica do «*si*» maligno, a qual traduz a nossa reflexão no seu argumento final, ou seja, delimitamos o constructo de «*si*» não no seu *início* mas no seu *limite* (esta dinâmica não é de todo linear, porquanto partimos da concepção ricoeuriana da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia»), daí a expressão que

¹Todas as vezes que nos referimos à categoria (ainda não tematizada) do «*si*» iremos, no corpo do texto e notas, substantivá-la exactamente desta forma: «*si*».

utilizamos: delimitação do «*si*», ou seja, não pretendemos demonstrar *o que é o «si»* mas sim *qual é o limite* do que se poderá tematizar como «*si*».

Com efeito, nesta investigação Ricoeur, Husserl, Freud e Lacan serão os principais autores trabalhados, os quais desdobram o embrião epistemológico no que concerne à dialógica fenomenologia<>psicanálise; «dia-logos», no(s) qual(is) o *logos* da linguagem e o *locus* do corpo revestem a relação sujeito-objecto que desenvolveremos em detalhe: um desnudamento/«desbravamento» [*Durchbruch*] fenomenológico *do cogito*, porquanto o *logos* fenomenológico e o *topos* psicanalítico revestem a ossatura epistemológica que constitui o ponto de Arquimedes para a nossa reflexão, a qual edificará, em pormenor, o *diálogo* supra-referido: fenomenologia<>psicanálise; dialógica que pretende ilustrar a dinâmica subjacente à *categoria* do «*si*», a qual, apesar de se constituir como uma problemática transdisciplinar, padece ainda de ambiguidades várias que inibem a sua efectiva tematização. A nossa investigação pretende contribuir para que a tematização do constructo «*si*» se concretize.

Capítulo I

O «si» em Ricoeur: uma tentativa de tematização

A estrutura ontológica e simbólica da compreensão do «si» [soi] representa o horizonte fundamental de toda a obra de Ricoeur², mas apenas nas conclusões de *Tempo e Narrativa* é possível surpreender o propósito explícito de constituir uma hermenêutica da ipseidade³. Apesar da permanente reflexão ricoeuriana sobre a natureza do *cogito*, encontrava-se (até à obra agora referida), no entanto, ausente uma tematização da diferença capital que separa o conceito universal de subjectividade – mesmo que assumido enquanto *pessoa* – e a apropriação reflexiva de uma ipseidade.

2“Se comprendre, c’est ressaisir l’histoire de sa propre vie. Or, comprendre cette histoire, c’est en faire récit, sous la conduite des récits, tant historiques que fictifs, que nous avons compris et aimés. Ainsi devenons-nous les lecteurs de notre propre vie, selon le vœu de Proust dans ce texte magnifique du *Temps retrouvé* [...]: «Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs, car ils ne seraient pas selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d’eux-mêmes, mon livre n’étant qu’une sorte de ces verres grossissent comme ceux que tendait à un acheteur l’opticien de Combray; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes» [...]” RICOEUR, «Auto-compréhension et Histoire», in *Paul Ricoeur. Los Caminos de la Interpretación*, 1991b, p. 25. O tema da compreensão do «si» está presente em toda a obra ricoeuriana, desde os primeiros estudos fenomenológicos sobre a natureza do voluntário até ao conceito de identidade narrativa. Todos os grandes momentos da génese do pensamento de Ricoeur estão marcados pela interrogação sobre a natureza da ipseidade. Desde a afirmação do *cogito* como tensão entre voluntário e involuntário, passando pela afirmação de um desejo (*conatus*) que se redescobre nos seus testemunhos simbólicos, assim como pela dialéctica entre apropriação e distanciamento, para finalmente desembocarmos na visão da narrativa como via real de acesso ao sujeito, em todas estas fases capitais da filosofia ricoeuriana descortinamos o mesmo propósito de elucidar hermenêuticamente o sentido da subjectividade. Esta visão do pensamento ricoeuriano é, pela primeira vez, sustentada por Jervolino na sua obra *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del Sogetto in Ricoeur*. Como sublinha Ricoeur, no prefácio a esta obra: “Ce principe de cohérence [da obra ricoeuriana], notre ami [Jervolino] le trouve d’abord dans la permanence d’un *problème*: le destin de l’idée de subjectivité, soumise au feu croisé de Nietzsche et de Heidegger, d’une part, de la sémiologie, de la psychanalyse et de la critique des idéologies, d’autre part. Il le retrouve ensuite dans la permanence d’une *méthode*: le rôle médiateur exercé par l’interprétation, principalement celles des textes, à l’égard de la réflexion sur **soi**” RICOEUR, in JERVOLINO, *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del Sogetto in Ricoeur*, 1984, p. 7; alterações nossas.

3“Sans le secours de la narration, le problème de l’identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution: ou bien l’on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l’on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n’est qu’une illusion substantialiste. [...] Le dilemme disparaît si, à l’identité comprise au sens d’un même (*idem*), on substitue l’identité comprise au sens d’un soi-même (*ipse*); **la différence entre *idem* et *ipse* n’est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l’identité narrative**” RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985a, p. 355; negrito e sublinhado nosso.

Nos próprios estudos sobre a narrativa, a meditação ricoeuriana sobre a identidade pessoal não constituía uma preocupação hermenêutica autónoma⁴, mas era somente uma consequência antropológica da relação conquistada entre tempo e narrativa. Na medida em que, para Ricoeur, a vivência temporal deriva do entrelaçamento entre o tempo histórico e o tempo específico das variações imaginativas da ficção⁵, a identidade humana surge, deste modo, como a resultante do cruzamento entre a narratividade histórica e ficcionária. Para Ricoeur, sem a concordância proporcionada pelas narrativas assinaladas, não é possível conceber-se a identidade pessoal: «A constituição da identidade narrativa, seja de uma pessoa individual, seja de uma comunidade histórica, era o lugar procurado desta fusão entre história e ficção. Temos uma pré-compreensão intuitiva deste estado de coisas: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas «histórias da vida» não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhe são aplicadas modelos narrativos – as intrigas – extraídas da história e da ficção (drama ou romance)?»⁶.

Com efeito, o conhecimento do «si» não constitui um dado imediato da *nossa* intuição, mas é, ao invés, o resultado de um longo processo de mediação proporcionado pelas estruturas simbólicas intrínsecas à narrativa humana⁷. A identidade narrativa

4O cuidado pelo tema da *pessoa* é, no entanto, uma constante do pensamento ricoeuriano. Sublinhe-se, a este respeito, a influência multimoda de Mounier sobre a filosofia ricoeuriana: “Emmanuel Mounier a eu, comme nul de ceux qu’il a su rassembler, le sens pluri-dimensionnel du thème de la personne. Mais il me semble que ce qui nous a attaché à lui, c’est quelque chose de plus secret qu’un thème à multiples faces – l’accord rare entre deux tonalités de la pensée et de la vie: celle qu’il appelait lui-même la *force*, après les anciens moralistes chrétiens, ou encore la vertu d’*affrontement* – et la générosité ou l’*abondance* du cœur, qui corrige la crispation de la vertu de force par quelque chose de gracieux et de gracieux; [...] subtil alliage d’une belle vertu «éthique» avec une belle vertu «poétique»” RICOEUR, *Histoire et vérité*, 1955, p. 163.

5“Seule la double articulation de la fiction et de l’histoire porte au langage notre expérience temporelle. [...] Il y a complémentarité entre fiction et histoire, et cette complémentarité est nécessaire pour penser le temps humain” RICOEUR, «Paul Ricoeur, philosophe de la métaphore et du récit», in *Entretiens avec Le monde. 1. Philosophies*, 1984d, p. 175. Como sublinha Meca: “El tiempo humano nace de este entrecruzamiento entre historia e ficción en su función refigurativa del tiempo” MECA, «La replica de una poetica de la narratividad a la aporetica fenomenologica del tiempo», in *Carthaginensia*, p. 284.

6RICOEUR, «L’Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 295; tradução nossa.

7“La refiguration par le récit révèle un aspect de la connaissance de soi que dépasse de loin le cadre du récit, à savoir que le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le détour de signes culturelles de toutes sortes qui nous font dire que l’action est symboliquement médiatisée. C’est

surgia, a Ricoeur, como «a resolução poética do círculo hermenêutico»⁸ entre a mimésis e a acção humana.

Corria-se, no entanto, o risco, rapidamente reconhecido pelo próprio autor⁹, de transformar o processo de identificação interior numa «errância» entre diferentes arquétipos imaginários de identificação, sem que nunca *nos interrogássemos* sobre a estrutura ontológica intrínseca ao ser que é capaz de se *assumir* a *si*. Este modelo fragmentado e «errante» da subjectividade encontra, na perspectiva de Ricoeur, a sua formulação exemplar no pensamento nietzschiano¹⁰. Recusando a noção metafísica de sujeito substancial e autofundante, Nietzsche proporá antes a noção de um «cogito quebrado» [*cogito brisé*] enquanto expressão de uma multiplicidade de forças e vontades que se degladiam entre si. Para lá desta fragmentação subjectiva, a adopção de um modelo narrativo de identificação poderia significar a assunção de uma visão

sur ces méditations symboliques que se greffent celles que le récit opère. La médiation narrative souligne ainsi le caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi" RICOEUR, «L'Identité Narrative», in *La narration. Quand le récit devient communication*, 1988a, p. 298.

8“En un mot, l'identité narrative est la résolution poétique du cercle herméneutique” RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985a, p. 358.

9“De même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents [...], de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. [...] L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution. [...] **L'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipseité du sujet**” RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985a, p. 358; negrito e sublinhado nosso. Sobre este tema, conferir a conferência de Ricoeur na Faculdade de Teologia da Universidade de Neuchâtel (3.11.86) sobre o tema da identidade narrativa. Esta conferência está na base de dois artigos distintos, com o mesmo título, “L'identité narrative”, publicados em 1988. O primeiro deles foi editado no número especial da revista *Esprit* dedicado a Paul Ricoeur [1988b, n.º 7-8, pp. 295-304] e o segundo na obra colectiva, “La narration. Quand le récit devient communication”, [1988a, pp. 287-300]. Todavia, a intuição do «*si*» já é claramente enunciado desde 1985, quando Ricoeur intervém no colóquio de Royaumont (22 a 24 de Outubro de 1985) sobre a noção de indivíduo: “[...] la notion de l'ipseité ou du soi-même” RICOEUR, «Individu et identité personnelle» in *Sur l'individu*, 1987, p. 54.

10“Nietzsche ne dit pas dogmatiquement – quoiqu'il arrive aussi qu'il le fasse – que le sujet est multiplicité: il *essaie* cette idée: il joue en quelque sorte avec l'idée d'une multiplicité de sujets luttant entre eux, comme autant de «cellules» en rébellion contre l'instance dirigeante” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 27; “Meine Hypothesen: Das Subjekt als Vielheit” NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 1884-1888, § 490.

representativa na qual o sujeito se dissimulasse, perdendo, a médio prazo, qualquer conexão com o real¹¹.

Seria, no entanto, falacioso, desconhecer o papel do arquétipo no acto de construção e transfiguração de uma personalidade, visto que o decisivo deste movimento de identificação não é tanto a colagem do sujeito a *uma* imagem de si, por mais genuína que ela apareça, mas, sim, o *poder simbólico* de se descobrir a si próprio *na* assunção e *no* confronto com as múltiplas imagens de si mesmo. Mais importante do que a descoberta de uma imagem «autêntica» de si, que se ocultaria por detrás das imagens «ilusórias» e «alienantes», importa, segundo Ricoeur, descortinar o momento no qual «o si é confrontado com a hipótese do seu próprio nada»¹². Como veremos adiante, só quando o sujeito toma consciência do «nada» de todas as suas imagens e representações, independentemente da questão secundária da sua autenticidade, é que poderá decifrar o sentido da identidade do seu próprio ser. Só então, a imagem será reconhecida *como* imagem do sujeito, revelando-lhe o seu poder de construir e de se deixar transfigurar pelas imagens que representa.

Torna-se, assim, premente clarificar a significação da *identidade* quando aplicada à subjectividade, na medida em que desembocamos numa aporia evidente: o sujeito só atinge a unidade do seu ser no momento em que se desvanecem os factores que reforçam a sua mesmidade. A aposta filosófica ricoeuriana consistirá em mostrar um caminho alternativo na decifração do sentido da ipseidade do *cogito* que não se reduza à «exaltação» do sujeito, bem como à sua «humilhação»¹³. A identidade pessoal não se confunde nem com a identidade

11“Vivre en représentation, c’est se projeter dans une image mensongère, derrière laquelle on se dissimule. L’identification devient alors un moyen de se leurrer ou de se fuir. En témoignent, à l’intérieure même du royaume de la fiction, les exemples de Don Quichotte et de Madame Bovary” RICOEUR, «L’Identité Narrative», in *La narration. Quand le récit devient communication*, 1988a, p. 299. Cf. o seguinte texto de Michel Foucault: “En ressemblant aux textes dont il est le témoin [...], Don Quichotte doit fournir la démonstration et apporter la marque indubitable qu’ils disent vrai, qu’ils sont bien le langage du monde. Il lui incombe de remplir la promesse des livres. [...] Don Quichotte lit le monde pour démontrer les livres” FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966, p. 61.

12RICOEUR, «L’Identité Narrative», in *La narration. Quand le récit devient communication*, 1988a, p. 300 ; tradução nossa.

13“Sujet exalté, sujet humilié: c’est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu’on se approche du sujet; [...] Dans quelle mesure peut-on dire de l’herméneutique du soi ici mise en œuvre

substancial cartesiana nem se dissolve num facto accidental e impessoal, à maneira de Parfit, mas é antes a expressão da identidade temporalmente assumida¹⁴. Por sua vez, se o acto de compreensão do «*si*» exige a interpretação permanente dos testemunhos históricos e criativos da *práxis*, então importa mostrar como essa mesma identidade se deixa perspectivar a partir da relação e do confronto com as imagens proporcionadas pela tradição.

Com efeito, quando nos confrontamos com a noção filosófica de subjectividade, torna-se necessário diferenciar a dimensão do «eu» [je] do «si» [soi]. No primeiro caso, referimo-nos à autoposição imediata do sujeito, enquanto no segundo, visamos o acto de reflexividade do sujeito sobre si próprio, construído a partir da sua mediação com o mundo em que esta inserido, numa palavra, a ipseidade. Para lá da intenção filosófica explícita de descentrar a noção tradicional de *cogito*, a hipótese de uma radicalização da subjectividade própria como o «*si*», justifica-se, para Ricoeur, em termos gramaticais e linguísticos¹⁵. Embora o «*si*» [*soi*] seja um pronome pessoal reflexo da terceira pessoa, a sua presença na forma infinitiva dos verbos – como, por exemplo, recordar-se, contemplar-se – resume em si a força reflexiva de **todos** os pronomes pessoais. **É esta a razão que explica a possibilidade**

qu'elle occupe un lieu épistémique (et ontologique [...]) situé au-delà de cette alternative du *cogito* et de l'anti-*cogito*» RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 27.

14“Ce que je conteste essentiellement, c'est qu'une herméneutique de l'ipseité puisse se ramener à la position d'un *ego* cartésien, identifié lui-même à un «fait supplémentaire» distinct des états mentaux et des faits corporels. C'est parce que états mentaux et faits corporels ont été au préalable réduits à des événements impersonnels que le soi prend l'apparence d'un fait supplémentaire. Le soi, dirais-je, n'appartient tout simplement pas à la catégorie des événements et des faits” RICOEUR, «L'Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 299. A partir de exemplos da ficção científica, Derek Parfit contesta o primado da identidade pessoal na compreensão do que nós somos: “If we cease to believe that our identity is what matters, this may affect some of our emotions, such as our attitude to ageing and to death. And [...] we may be led to change our views about rationality and morality” PARFIT, *Reasons and Persons*, 1989, p. 215. Questiona-se, no entanto, Ricoeur: “À qui l'identité cesse-t-elle d'importer? Qui est sommé de se dépouiller de l'assertion de soi, sinon le soi qui a été mis entre parenthèses au nom de la méthodologie impersonnelle?” RICOEUR, «L'Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 300. Cf. o estudo crítico das teses de Parfit in RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, pp. 156-166 [e] RICOEUR, «L'Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, pp. 299-304.

15“La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier: «je pense» «je suis». Cette première intention trouve un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d'opposer «soi» à «je»” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 11.

linguística da sua substantivação, assim como a sua posterior conceptualização, permitindo, por exemplo, a separação nítida na língua inglesa entre o *I* e o *Self* e, na língua alemã, entre o *Ich* e o *Selbst*.

A força especulativa desta diferenciação revela-se decisiva nos estudos contemporâneos de simbólica, em particular na obra de Carl Gustav Jung. Para este autor, o *Selbst* designa o centro nuclear do psiquismo humano, totalizando na sua esfera todas as actividades conscientes e inconscientes do indivíduo. Deste modo, a identidade profunda do ser humano não se esgota no seu *eu*, pelo contrário, transcende-o absolutamente. O *nosso* acesso ao *Selbst* é, segundo Jung, sempre indirecto, mediado pelas produções simbólicas que se revelam nos sonhos, nas narrativas e na criação artística em geral. Em última instância, a força arquetípica da multiplicidade dos símbolos deriva da energia de totalização intrínseca ao *Selbst* como símbolo primordial, de tal modo que a função de condensação de antinomias, a «*coincidentia oppositorum*» nas palavras de Jung¹⁶, constitui um dos traços essenciais da actividade psíquica. Representações imagéticas, como a esfera, o círculo, a cruz, a árvore, as «mandalas», entre outras, ao constituírem geometricamente figuras do «centro» e de totalidade, revelam-se propícias a serem investidas simbolicamente pelo «*si*»¹⁷. Em momentos de dilaceração psicológica, a presença do *Selbst* torna-se patente nas expressões simbólicas da existência humana, o que o transforma, para empregarmos uma expressão de M.- L. von Franz, num «guia interior»¹⁸ conducente a níveis mais integrativos e autónomos de conduta. Ora, Ricoeur apesar de reconhecer a importância do simbolismo totalizante na formação das imagens oníricas, cósmicas e poéticas, nunca confere ao «*si*» uma dimensão impessoal; pelo contrário, o «*si*» procura traduzir a capacidade própria da

16“Das Selbst als ein Symbol der Ganzheit ist eine *coincidentia oppositorum*” JUNG, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, 1973, p. 469; *Idem, Gesammelte Werke*, V, 1960 e ss, p. 576. Sobre a distinção entre o «*si*» e o «*eu*», no pensamento jungiano, cf. o seguinte texto: “Das eigentlich zugrunde liegende Subjekt, nämlich das Selbst, ist bei weitem umfangreicher als das Ich, indem ersteres auch das Unbewußte umfaßt, während letzteres im wesentlichen der Mittelpunkt des Bewußtseins ist” JUNG, «Psychologische Typen» in *Gesammelte Werke*, VI, 1960 e ss, p. 409.

17Davy dá-nos alguns exemplos de representações simbólicas do ‘Soi’ [«*si*»]: “Plusieurs symboles désignent le soi. Parmi les plus importantes figure celui du royaume. [...] La perle est aussi une image de soi. [...] Le symbole le plus typique du soi est le soleil” DAVY, *La connaissance de soi*, 1989, pp. 112-113.

18“The Self can be defined as an inner guiding factor that is different from the conscious personality” FRANZ, «The Process of Individuation», in JUNG/FRANZ, *The Man and his Symbols*, 1964, p. 163.

mediação reflexiva do *cogito*, de tal modo que a ipseidade não coincide com qualquer indivíduo, mas, sim, com o sujeito no próprio acto de auto-reconhecimento e de compreensão de si mesmo.

Segundo Ricoeur, não devemos confundir o sentido da identidade de uma ipseidade com a noção de mesmidade. Quando tematizamos a identidade, segundo o género supremo do mesmo, visamos a permanência substancial de um ser através do tempo, concepção que se encontra subjacente na designação latina de *idem*; pelo contrário, o conceito de ipseidade implica um outro tipo de identidade, como *ipse*, construído a partir da temporalização de si mesmo: «A nossa tese constante será que a identidade, no sentido de *ipse*, não implica qualquer asserção sobre um pretenso núcleo não alterável da personalidade»¹⁹.

Conquanto as línguas latinas preservam uma certa equivocidade, presente na própria designação «si mesmo» [*soi-même*], em que o mesmo não significa tanto a mesmidade substancial, mas antes o reforço da singularidade do «*Soi*», e estabelece-se uma oposição nítida entre a identidade-*idem* («*Gleichheit*» em alemão; «*sameness*» em inglês) e a identidade-*ipse* («*Selbstheit*» em alemão; «*selfhood*» em inglês). Ora, para Ricoeur, esta diferença não é meramente semântica, na medida em que é possível surpreender uma discriminação ontológica correspondente. O ser enquanto *idem* e o ser como *ipse* não são coincidentes. Enquanto o primeiro traduz a neutralização impessoal de uma existência, o segundo manifesta o testemunho comprometido de si mesmo, enquanto «atestação» [*attestation*] da sua própria existência. Como nos diz Ricoeur: «A atestação é a certeza [...] de *existir* sobre o modo da ipseidade»²⁰. A noção de atestação constitui uma forma de certeza, intrínseca à ipseidade do *cogito*, distinta da autofundamentação cartesiana. Embora se mostre vulnerável em relação à hermenêutica

19RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 13; tradução nossa. A formulação desta distinção encontra-se inequivocamente expressa no seguinte texto: “[...] *identique* a deux sens, correspondant respectivement au latin *idem* et *ipse*. Selon le premier sens (*idem*), *identique* veut dire extrêmement semblable (allemand *Gleich*, *Gleichheit*; anglais *same*, *sameness*) et par conséquent immuable, non changeante à travers le temps. Selon le second (*ipse*), *identique* veut dire propre (allemande *eigen*, anglais *proper*) et a pour opposé non pas différent, mais autre, *étranger*” RICOEUR, «L’Identité Narrative», in *La narration. Quand le récit devient communication*, 1988a, p. 287. No mesmo sentido, cf. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985a, p. 355; *Idem*, «L’Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 296; *Idem*, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 140.

20RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 351; tradução nossa, itálico no original.

arqueológica da suspeita (psicanálise), em busca de representações fantasmáticas *de si*, preserva a sua acuidade, visto que a resposta a um falso testemunho só pode ser um testemunho-outro.

A proximidade entre o termo ricoeuriano de «atestação» e o conceito heideggeriano de «testemunho» [*Bezeugung*], inerente à consciência «moral» [*Gewissen*] é sublinhada explicitamente pelo autor²¹.

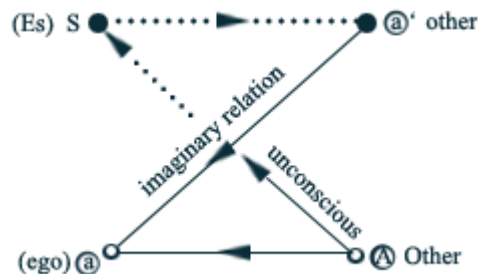
Para Heidegger, a atestação/testemunho expressa o «poder-ser-si-próprio» [*Selbstseinkönnen*] do *Dasein*, quando este último se apreende como distinto da objectividade neutra do «estar à mão» [*Zuhanden*] e do «ser diante de» [*Vorhanden*]²². A dimensão nuclear do *Selbst* descobre-se na resolução constante de si, na sua «autonomia» [*Selbständigkeit*] revelada temporalmente. Da mesma forma, em Ricoeur, quando queremos pensar uma identidade, conforme a lei do tempo, não temos outra forma senão *a* tematizar em termos de *ipseidade*.

Lacan, ao desenvolver os matemas «esquema L»²³, «grafo do desejo»²⁴, «algoritmo saussureano»²⁵, «nó barromeano»²⁶, entre outros, problematiza a *ipseidade*

21“L’idée que le *Gewissen*, avant de désigner au plan moral la capacité de distinguer le bien et le mal et de répondre à cette capacité par la distinction entre «bonne» et «mauvaise» conscience, signifie attestation (*Bezeugung*) est pour moi d’un grand secours” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 358. A relação entre «atestação» e «consciência» é desenvolvida por Heidegger nos §§ 54-60 de *Sein und Zeit*. No parágrafo seguinte, Heidegger distingue claramente o «si» [*Selbst*] da: “[...] substancialidade de uma substância” HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, p. 303 [§ 61]; tradução nossa.

22“En ce sens la *Selbstheit* est l’un des *existentialia* qui conviennent au mode d’être du *Dasein*, comme les catégories, au sens kantien, conviennent au mode d’être des entités que Heidegger caractérise comme *Vorhanden* et *Zuhanden*. La coupure entre *ipse* et *idem* exprime finalement celle plus fondamentale entre *Dasein* et *Vorhanden/Zuhanden*. Seul le *Dasein* est mien, et plus généralement soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites mêmes, au sens l’identité-*idem*” RICOEUR, «L’Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 298.

23“‘Schema L’



(cf., Lacan, 1954-55).

In his 1954-55 *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, The Seminar, Book II*, Lacan introduced what could be called his first matheme, the relatively simple 'Schema L', illustrating the imaginary function of the ego.

'Schema L' identifies four points in the signifying chain:

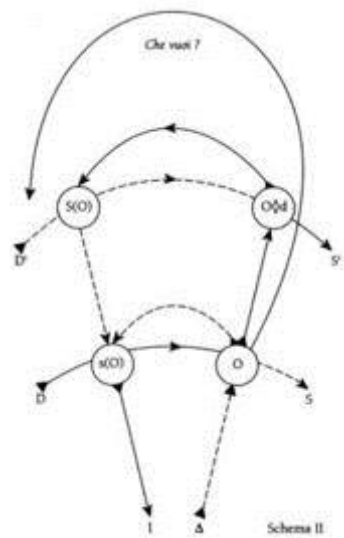
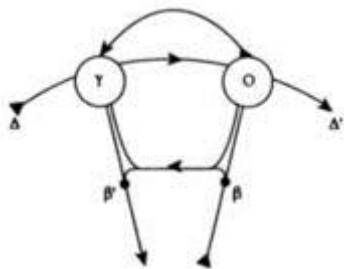
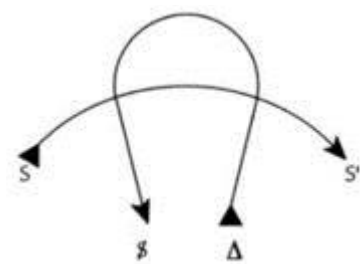
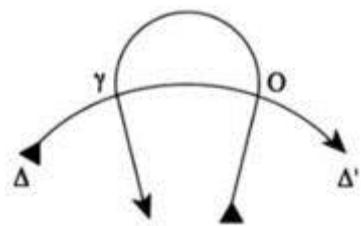
a' , the unconscious or the 'discourse of the Other', and then.

s , the subject, which in turn results from the relation between

a , the ego and

a' , the other (cf., Lacan, 1954-55)" DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, p. 217, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online. Cf. LACAN, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, The Seminar, Book II*, (1954-1955) 1988.

24“Lacan's second matheme was the 'graph of desire', which was a topological model of the structure of desire. Lacan began to develop the graph of desire in his 1957-58 *Les formations de l'inconscient, Le Séminaire, Livre V*. The graph of desire reappears in some of the following seminars in various forms, although the most well known form of it appears in *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious* (cf., Lacan, 1966, pp. 793-827; Lacan, 1977, pp. 292-325). In this paper, Lacan builds up the graph of desire in four stages (see figures below): the first of these stages is the 'elementary cell' of the graph (cf., Lacan, 1977, p. 303); the horizontal line represents the diachronic signifying chain; the horseshoe-shaped line represents the vector of the subject's intentionality. The double intersection of these two lines illustrates the nature of retroaction: the message, at the point marked $s(A)$ in the elementary cell, is the *point de capiton* determined retroactively by the particular punctuation given to it by the Other, A ; the pre-linguistic mythical subject of pure need, indicated by the triangle, must pass through the defiles of the signifier, which produces the divided subject, $\$$.

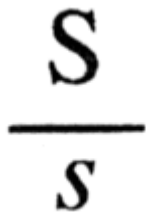


The 'graph of desire' (cf., Lacan, 1966, pp. 793-827; Lacan, 1977, pp. 292-325).

The intermediate stages of the graph of desire are not meant to show any evolution or temporal development, since the graph always exists as a whole; they are simply pedagogical devices used by Lacan in order to illustrate the structure of the complete graph (cf., Lacan, 1977, p. 31). Nevertheless, Lacan never intended to describe the genetic stages of a biological development; rather, it represents the 'logical moments' of the birth of a speaking subject (cf., Lacan, 1977, p. 315). In the completed graph there are not one but two signifying chains: the lower chain (from the signifier to the voice) is the conscious signifying chain, the level of the statement; the upper chain (from *jouissance* to castration) is

the signifying chain in the unconscious, the level of the enunciation. The structure is thus duplicated: the upper part of the graph is structured exactly like the lower part (cf., Lacan, 1977, pp. 292-325)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 218-219, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online. Cf. LACAN, «Subversion du Sujet et Dialectique du Désir dans l’Inconscient Freudien», in *Écrits*, 1966, pp. 793-827; *Ibidem*, in *Écrits: a selection*, (1966) 1977, pp. 292-325.

25“By the same time of the graph of desire’s elaboration, Lacan creates perhaps the most familiar matheme: the ‘algorithm’, which in 1957 replaces Saussure’s simple diagram/arbour (see below) with the notion *S/s* (cf., Lacan, 1977, pp. 146-178). In 1957, date of the first formulation of *The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud* (cf., Lacan, 1977, pp. 146-178), Lacan replaces Saussure’s diagram of the sign with what is now referred to as the: «Saussurean algorithm» (Lacan, 1977, p. 149). The matheme links the ‘laws’ of the unconscious *discovered* by Freud to the ‘laws’ of language (metaphor and metonymy) *discovered* by Lacan.

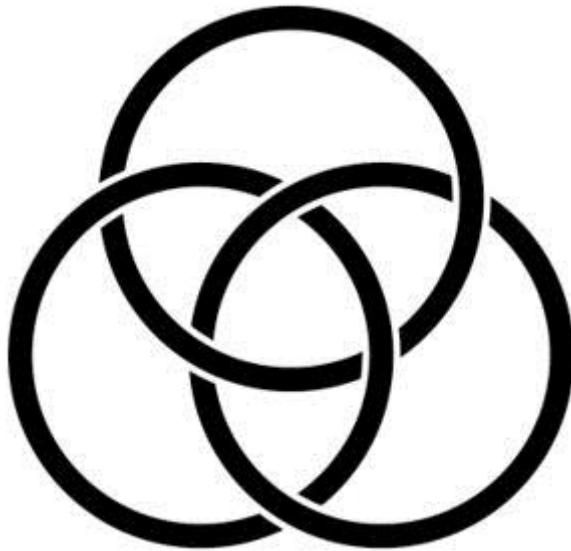


The ‘Saussurean algorithm’ (cf., Lacan, 1977, pp. 146-178).

This is to be understood as demonstrating that the signifier is above the signified, showing the primacy of the signifier (which is capitalized, whereas the signified is reduced to mere lower-case italic), and that the two are separated by a bar that resists signification and forces the signifier to ‘slide’ endlessly (cf., Lacan, 1966, pp. 493-528; Lacan, 1977, pp. 146-178)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 219-220, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online. Cf. LACAN, «The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud», in *Écrits: a selection*, (1966) 1977, pp. 146-178.

26“The Borromean knot provides an illustration of what Lacan was striving to achieve with a **‘mathematical clinic’**. This knot consists of three ‘loops of string’: two of these loops are loose while the third is tied. Thus, when one loop becomes undone, all three become undone. This first enabled Lacan to illustrate the solidarity of the three registers, that is, the Imaginary, the Real, and the Symbolic, in the knot which defines the human subject (cf., Lacan, 1972-73). But in the year of his seminar on Joyce, entitled *Le Sinthome, Le Séminaire, Livre XXIII*, is when the question of the structure of the writer arises, Lacan devises a knot with three untied loops that would collapse unless a fourth loop ties them all together. Lacan identifies this fourth loop with the symptom –spelled ‘sinthome’ in Joyce’s case (cf., Lacan, 1975-

76). Thus, Joyce's psychosis never manifested, because his writing acted as a substitute that held together the three registers, despite Joyce's obvious lack of the paternal function (cf., Lacan, *ib.*). One could therefore generalize the question of the real of the symptom as being equivalent to the Father, as father version (or to invert elements in the pun, 'père-version'), that holds the knot together. It might *now* be possible to differentiate between types and to outline a clinic. I will develop this dynamic below when I address the 'sinthome' *conceptualization* (cf., Lacan, *ib.*).



The 'Borromean Knot' (cf., Lacan, 1972-73).

Lacan used the concept or image of the knot quite frequently. References to knots can be found in Lacan's work as early as the 1950s *Les formations de l'inconscient, Le Séminaire, Livre V* (cf., Lacan, 1957-58), but it is not until the early 1970s that Lacan begins to examine knots from the point of view of topological properties. In the mid-1970s he tried to theorize the interrelation of the Symbolic, the Imaginary and the Real in terms of the topology of knots. The study of 'knot theory' marks an important development in Lacan's topology; from the study of surfaces (the Möbius strip, the torus, etc.), Lacan moves to a much more complex area of the topology of knots (cf., Lacan, 1972-73). Topology is increasingly seen as a radically **non-metaphorical** way of exploring the symbolic order and its interactions with the imaginary and the real; rather than simply representing structure, **topology is that structure**. In this late period of his work, one kind of knot comes to interest Lacan more than any other: the above mentioned Borromean knot (see figure above). The Borromean knot –shown to the right– so called because the figure is found on the coat of arms of the Borromeo family, is a group of three rings which are linked in such a way that if any one of them is severed, all three become separated as I said above (cf., Lacan, 1972-73; Roudinesco & Plon, 1997). Strictly speaking, it would be more appropriate to refer to this figure as a chain rather than a knot, since it involves the interconnection of several different threads, whereas a knot is formed by a single thread. Although a minimum of three threads or rings are required to form a Borromean chain, there is no maximum number; the chain may be extended indefinitely by adding further rings, while still preserving its Borromean quality [i.e. if any of the rings is cut, the whole chain falls apart (cf., Roudinesco & Plon, *ib.*)]. Lacan first takes up the Borromean knot in the seminar *On Feminine Sexuality, The limits of Love and Knowledge: Encore, The Seminar, Book XX* of 1972-73, but his most detailed discussion of the knot comes in the seminar of 1974-75. It is in this seminar entitled *R.S.I., Le Séminaire, Livre XXII* that Lacan uses the Borromean knot as, among other things, a way of illustrating the interdependence of the three orders of the real, the symbolic and the

imaginary, as a way of exploring what it is that these three orders have in common (cf., Lacan, 1974-75, pp. 105-116). Each ring represents one of the three orders, and thus certain elements can be located at intersections of these rings. In his view these orders are tied together in the form of a Borromean knot. The Borromean knot is a linkage of three 'string rings' in such a way that no two rings intersect. The structure of the knot is such that the cutting of any one ring will liberate all of the others (cf., Lacan, *ib.*). Lacan used the theory of knots to stress the relations which bind or link the Imaginary, Symbolic and Real, and the subject to each, in a way which avoids any notion of hierarchy, or any priority of any one of the three terms [the 'hierarchy' (or not) between the Imaginary, the Symbolic and the Real is an epistemological subject that Lacanians are in disagreement (cf., Roudinesco & Plon, 1997)]. In the seminar of 1975-76 entitled precisely *Le Sinthome, Le Séminaire, Livre XXIII*, Lacan goes on to describe psychosis as the unravelling of the Borromean knot, and proposes that in some cases this is prevented by the addition of a fourth ring, the *sinthome*, which holds the other three together (cf., Lacan, 1975-76). According to Lacan, *sinthome* is an archaic way of spelling the French word *symptôme*, meaning symptom. The seminar is a continuing elaboration of his topology, extending the previous seminar's focus (*RSI*) on the Borromean knot and an exploration of the writings of James Joyce as I started to illustrate above. Lacan redefines the psychoanalytic symptom in terms of his topology of the subject (cf., Lacan, 1974-75; 1975-76). In *Psychoanalysis and its Teachings* published in his *Écrits* (1966) Lacan views the symptom as inscribed in a writing process, not as a 'ciphered message' which was the traditional notion. In his seminar *L'angoisse, Le Séminaire, Livre X* (1962-63) he states that **the symptom does not call for interpretation**: in itself it is not a call to the Other but a pure *jouissance* addressed to no one. This is a shift from the linguistic definition of the symptom –as a signifier– to his assertion that 'the symptom can only be defined as the way in which each subject enjoys (*jouit*) the unconscious in so far as the unconscious determines the subject' (cf., Lacan, *ib.*). **He goes from conceiving the symptom as a message which can be deciphered by reference to the unconscious structured like a language to seeing it as the trace of the particular modality of the subject's *jouissance*.** *Sinthome* then designates a signifying formulation beyond analysis: it is what allows one to live by providing the essential organization of *jouissance*. **The aim of the cure is to identify with the *sinthome*** (cf., Lacan, *ib.*). Since meaning (*sens*) is already figured within the knot, at the intersection of the Symbolic and the Imaginary, it follows that **the function of the *sinthome*** –knotting together, the Real, the Imaginary and the Symbolic– **is beyond meaning** (cf., Lacan, 1975-76). **According to Lacan, faced in his childhood by the absence of the Name-of-the-Father, Joyce managed to avoid psychosis by deploying his art as *suppléance* that is a supplementary cord in the subjective knot.** Lacan emphasizes Joyce's 'epiphanies' [(or 'mystic ecstasies'; Lacan established a 'theory of creation' parallel between Joyce and Saint Thomas of Aquinas; cf., Roudinesco & Plon, 1997)] as instances of radical foreclosure in which the real forecloses meaning. Joyce's texts entailed a special relation to language, its destructive refashioning as *sinthome*: the invasion of the Symbolic order by the subject's private *jouissance* (cf., Lacan, *ib.*). The concept of *sinthome* in its particular relations to creativity is connected to the late Lacanian concept of 'feminine supplementary *jouissance*' (cf., Lacan, 1966). To Lacan, topology is conceived as a form of writing, aiming to figure that which escapes the Imaginary. Thus Joyce becomes a *saint home* [this alludes not only to the above mentioned theory of creation but also to Lacan's language games: here he 'plays' with Joyce's 'sinthome' and Thomas of Aquinas 'saint homme' (cf., Roudinesco & Plon, 1997)], who by refusing any imaginary solution was able to invent a procedure of using language to organize *jouissance*. As I said above Lacan introduces the term *sinthome* in 1975, as the title for the 1975-76 seminar, which is both a continuing elaboration of his topology, extending the previous seminar's focus on the Borromean knot, and an exploration of the writings of James Joyce. Through this *coincidentia oppositorum* (bringing together mathematical theory and the intricate weave of the Joycean text) Lacan redefines the psychoanalytic symptom in terms of his final topology of the subject. Before the appearance of *sinthome*, divergent currents in Lacan's thinking lead to different inflections of the concept of the symptom. As early as 1957, the symptom is said to be: «inscribed in a writing process» (Lacan, 1966, p. 445), which

como uma geometria especular na qual desenvolve uma **linguagem-outra através de**

already implies a different view to that which regards the symptom as a ciphered message. As I started to illustrate above, in 1963, Lacan goes on to state that the symptom, unlike ‘acting out’, does not call for interpretation; in itself, it is not a call to the Other but a pure *jouissance* addressed to no one (cf., Lacan, 1962-63). Such comments anticipate **the radical transformation of Lacan’s thought implicit in his shift from the linguistic definition of the symptom –as a signifier– to his statement, in the 1974-75 seminar, that: ‘the symptom can only be defined as the way in which each subject enjoys [jouit] the unconscious, in so far as the unconscious determines him’** (cf., Lacan, 1974-75). This move from conceiving of the symptom as a message which can be deciphered by reference to the unconscious ‘structured like a language’, to seeing it as the trace of the particular modality of the subject’s *jouissance*, culminates in the introduction of the term *sinthome*. **The *sinthome* thus designates a signifying formulation beyond analysis, a ‘kernel’ of enjoyment immune to the efficacy of the symbolic: the *sinthome* is what ‘allows one to live’ by providing a unique organization of *jouissance*. The task of analysis thus becomes, in one of Lacan’s last definitions of the end of analysis, to identify with the *sinthome*.** The **theoretical** shift from linguistics to topology constitutes the status of the *sinthome* as un-analyzable, and amounts to an *exegetical* problem beyond the familiar one of Lacan’s dense ‘secondary discourse’ (**discurso secundário significa discurso fenomenológico no sentido hermenêutico do termo**), but I have to add that this *exegetical* problem is (among many other above mentioned reasons) what illustrates that Lacan formulated one of the most heuristic ‘secondary discourses’ ever developed in psychoanalytic theory, hence the immense difficulty of the *exegetes* to **deconstruct it**. Returning to the subject just to *sow* it better, the 1974-75 seminar extends the theory of the Borromean Knot, which in *RSI* (Real, Symbolic, Imaginary) had been proposed as the structure of the subject, by adding the *sinthome* as the fourth ring to the triad already mentioned, tying together a knot which constantly threatens to come undone (see above; cf., Lacan, 1972-73; 1974-75; 1975-76). This knot is not offered as a model but as a rigorously **non-metaphorical** description of a topology: ‘before which the imagination fails’ (cf., Lacan, 1975-76). Just to conclude the Borromean Knot dynamic, I will now return to James Joyce. Lacan had been an enthusiastic reader of Joyce since his youth (cf., Lacan, 1966, p. 25; Lacan, 1972-73, p. 37). **In the 1975-76 Seminar, Joyce’s writing is read as an extended *sinthome*, a fourth term whose addition to the Borromean knot of *RSI* allows the subject to cohere. Faced in his childhood by the radical non-function/absence (*carence*) of the Name-of-the-Father, Joyce managed to avoid psychosis by deploying his art as *suppléance*, as a supplementary cord in the subjective knot** as I said. Lacan focuses on Joyce’s youthful ‘epiphanies’ (experiences of an almost hallucinatory intensity which were then recorded in enigmatic, fragmentary texts; see above the epistemological and semantic articulation with Saint Thomas of Aquinas) as instances of ‘radical foreclosure’, in which ‘the real forecloses meaning’ (cf., Lacan, 1975-76). The Joycean text, from the ‘epiphany’ to *Finnegans Wake* (1939) entailed a special relation to language; a ‘destructive’ refashioning of it as *sinthome*, the invasion of the symbolic order by the subject’s private *jouissance*: one of Lacan’s puns, *synth-homme*, implies this kind of ‘artificial’ self-creation; Lacan’s engagement with Joyce’s writing does not, he insists, entail ‘applied psychoanalysis’ (cf., Lacan, 1966). To that extent, rather than a theoretical object or ‘case’, Joyce becomes an exemplary *saint homme* (as St. Thomas of Aquinas; see above) who, by refusing any imaginary solution, was able to invent a new way of using language to organize enjoyment as we see in all his work, but specially in the masterpiece *Ulysses* (1922)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 223-229, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online. .

‘**símbolos algébricos**’ inerentes aos próprios matemas, os quais, na nossa perspectiva, estão subjacentes à **delimitação topológica** do que pretendemos tematizar como «*si*»²⁷, se bem que, no nosso entendimento, e neste contexto topológico, a

27“‘The algebraic symbols used by Lacan, which appear principally in the ‘mathemes’ like ‘Schema L’ and the ‘graph of desire’ (among others; cf., *supra* notas 23-26), are listed below together with their most common meaning. However, it is important to remember that the symbols do not always refer to the same concept throughout Lacan’s work, but are used in different ways as his work develops. Therefore some caution should be exercised when referring to the following list of equivalences. The ‘List of Algebraic Symbols’ (cf., Lacan, 1966, pp. 93-100, pp. 101-124, pp. 237-322, pp. 401-436, pp. 493-528, pp. 685-695, pp. 765-790, pp. 793-827, pp. 829-850, pp. 855-877; 1967-68; 1968; 1968-69a; 1969; 1969-70; 1970; 1972-73; 1973; 1974-75; 1975a; 1975-76; 1977-78a, pp. 12-34; 1977-78b, pp. 548-556):

| Multiplication table | |
|---------------------------------------|---|
| Symbol | Translation |
| A | the big Other |
| \bar{A} | the barred Other |
| A | objet petit a |
| \mathcal{S} | 1 (before 1957) the subject; 2 (from 1957 on) the signifier; 3 (in the schemas of Sade) the raw subject of pleasure |
| $\mathcal{\bar{S}}$ | the barred subject |
| S_1 | the master signifier |
| S_2 | the signifying chain/knowledge |
| S | The signified (in the Saussurean algorithm) |
| $S(\bar{A})$ | The signifier of a lack in the Other |
| $s(A)$ | The signification of the Other (the message/symptom) |
| D | Demand |

| | |
|--------------------|---|
| <i>D</i> | Desire |
| <i>M</i> | the ego (moi) |
| <i>I</i> | the specular image (schema R) |
| <i>i(a)</i> | 1 the specular image (graph of desire) 2 The ideal ego (optical model) |
| <i>I</i> | The ego-ideal (schema R) |
| <i>I(A)</i> | The ego-ideal (graph of desire) |
| <i>Π</i> | The real phallus |
| <i>Φ</i> | The symbolic phallus [upper-case phi] |
| <i>(-φ)</i> | castration [lower-case phi] |
| <i>S</i> | The symbolic order (schema R) |
| <i>R</i> | The field of reality (schema R) |
| <i>I</i> | The imaginary order (schema R) |
| <i>P</i> | <u>The symbolic father / Name-of-the-father</u> |
| <i>P</i> | The imaginary father |
| <i>M</i> | The symbolic mother |
| <i>J</i> | <i>Jouissance</i> |
| <i>Jφ</i> | Phallic <i>Jouissance</i> |
| <i>JÁ</i> | the <i>Jouissance</i> of the Other |
| <i>E</i> | the statement |
| <i>E</i> | the enunciation |
| <i>V</i> | the will-to-enjoy (<i>volonté de jouissance</i>) |

formulação de Lacan «lei-do-pai» reveste a delimitação topológica do «si» maligno, a qual traduz a nossa investigação na sua essência, ou seja, delimitamos o constructo de «si» não no seu *início* mas no seu *limite*, daí a expressão que utilizamos: **delimitação topológica** do «si», ou seja, não pretendemos demonstrar *o que é o «si»*, mas sim *qual é o limite* do que se poderá tematizar como «si»; sublinhamos novamente que esta dinâmica não é de todo linear pelas razões já aduzidas.

Voltando à temática da ipseidade em Ricoeur; para o autor, em termos rigorosos, não tem sentido referir uma identidade da ipseidade, uma vez que esta última é já em si um dos modos possíveis do idêntico. Deste modo, a distinção entre identidade-

The typographic details and diacritics are extremely important in Lacanian algebra; the difference between upper- and lower-case symbols, the difference between italicised and non-italicised symbols, the use of the apostrophe, the minus sign, and subscripts; all these details play their part in the algebraic system: for example the upper-case letters usually refer to the symbolic order, whereas the lower-case letters usually refer to the imaginary; the use of the bar is also important (cf., Lacan, 1968). The term ‘mathème’ is a neologism which Lacan derives from the word mathematics, presumably by analogy with the term *mytheme*, which is a term coined by Claude Lévi-Strauss in his *Tristes Tropiques* to denote the basic constituents of mythological systems (cf., Lévi-Strauss, 1955). The mathemes are part of Lacanian algebra as I said above” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 214-217, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online. Cf., LACAN, «Le Stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je», in *Écrits*, 1966, pp. 93-100; *Idem*, «L’Agressivité en Psychanalyse», in *Écrits*, 1966, pp. 101-124; *Idem*, «Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse», in *Écrits*, 1966, pp. 237-322; *Idem*, «La Chose Freudienne ou Sens du Retour à Freud en Psychanalyse», in *Écrits*, 1966, pp. 401-436; *Idem*, «L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud», in *Écrits*, 1966, pp. 493-528; *Idem*, «La Signification du Phallus», in *Écrits*, 1966, pp. 685-695; *Idem*, «Kant avec Sade», in *Écrits*, 1966, pp. 765-790; *Idem*, «Subversion du Sujet et Dialectique du Désir dans l’Inconscient Freudien», in *Écrits*, 1966, pp. 793-827; *Idem*, «Position de l’Inconscient», in *Écrits*, 1966, pp. 829-850; *Idem*, «La Science et la Vérité», in *Écrits*, 1966, pp. 855-877; *Idem*, «Résumé du Séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme», in *Autres Écrits*, (1967-1968) 2001; *Idem*, *Speech and Language in Psychoanalysis*, (1968) 1984; *Idem*, «Résumé du Séminaire, Livre XV: L’acte psychanalytique», in *Autres Écrits*, (1968-1969a) 2001; *Idem*, «Note sur l’enfant», in *Autres Écrits*, (1969) 2001; *Idem*, *The Other Side of Psychoanalysis, The Seminar, Book XVII*, (1969-1970) 2006; *Idem*, «La méprise du sujet supposé savoir», in *Autres Écrits*, (1970) 2001; *Idem*, *On Feminine Sexuality, The limits of Love and Knowledge: Encore, The Seminar, Book XX*, (1972-1973) 1998; *Idem*, «‘L’Étourdit’ (The Twit)», in *Autres écrits*, (1973) 2001, pp. 5-52; *Idem*, «R.S.I., Le Séminaire, Livre XXII», in *Ornicar?*, (1974-1975) 1975, 34, pp. 105-116; *Idem*, «Résumé du Séminaire Livre XIX: “...Ou pire”», in *Autres Écrits*, (1975a) 2001; *Idem*, *Le Sinthome, Le Séminaire, Livre XXIII*, (1975-1976) 2005; *Idem*, «Le moment de conclure, Le Séminaire, Livre XXV», in *Ornicar?*, (1977-1978a) 1979, 37, pp. 12-34; *Idem*, «La topologie et le temps, Le Séminaire, Livre XXVI», in *Ornicar?*, (1977-1978b) 1979, 37, pp. 548-556.

mesmidade e identidade-ipseidade tem, segundo Ricoeur, consequências decisivas no modo como se apreende o sentido da *alteridade*. Pensar a alteridade do outro a partir da mesmidade significa assumi-la como um antónimo do mesmo, similar a «distinto», «diferente», etc²⁸. Para Ricoeur, se não assumirmos a presença de um pólo apropriativo de identidade, enquanto ipseidade, a esfera do outro será sempre perspectivada a partir da sua pertença a um género comum e neutral de entidades. Pelo contrário, a relação da ipseidade com a alteridade transcende qualquer relação de indiferença, visto que a constituição do *si* e do *outro* se realiza a partir da reciprocidade entre os dois termos. Quando se procura reflectir sobre a essência da alteridade a partir da mesmidade, como foi ensaiado no pensamento grego, em particular nos diálogos de Platão, *Sofista* e *Parménides*²⁹, dificilmente conseguiremos evitar a sua inclusão na relação mais genérica processada entre o uno e o múltiplo. A sua função esgota-se em garantir a separação entre a unidade e a multiplicidade, ou, então, a preservar o princípio de diferenciação que permite repensar o múltiplo. Ora, neste esquema hierárquico e vertical de multiplicação progressiva de si mesmo, responsável pela concepção neoplatónica de uma expansão e contracção do Uno, a alteridade não é mais do que uma diferença lógica intrínseca ao exercício do pensar.

O ponto de partida da análise ricoeuriana da alteridade consistirá na distinção fenomenológica (esta distinção será desenvolvida com detalhe no Capítulo III) entre o corpo como «corpo próprio» [*Leib*] e «corpo físico» [*Körper*]. A importância da noção husserliana de «corpo próprio» (*vide infra*) na formação do sentido da alteridade no seio do «*si*» deriva, na nossa perspectiva, da situação ambivalente, senão mesmo ambígua, do próprio conceito. Por um lado, o *Leib* distingue-se do *Körper* ao remeter para uma experiência interna da subjectividade. O «corpo próprio», como Ricoeur demonstrará (*vide infra*), é um elemento decisivo do «cogito integral». Mas, por outro lado, indicia um plano que extravasa os limites da consciência reflectida, autónoma e voluntária. O

28É neste contexto que se inserem as reflexões de Sève sobre os múltiplos sentidos do «non-soi». Segundo Sève, como não existe uma meditação sobre a ipseidade do «si», a alteridade é pensada a partir da sua distinção com a individualidade, cf. SÈVE, *De la reconnaissance comme similitude et comme gratitude*, 1990, pp. 137-147. A meditação em torno da relação entre o «si» e a sua diferença, não se restringe à esfera antropológica, mas abarca uma investigação sobre a individualidade da vida em geral.

29Cf. MATTÉI, *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, 1983, p. 214.

«corpo próprio» atesta a presença de uma passividade constitutiva do *cogito* humano e finito. *Aparece-nos* como cifra das dimensões involuntárias da subjectividade, o que indicia uma *exterioridade* inscrita no âmago da pura interioridade reflexiva. Em face do «corpo próprio», *estamos* confrontados com uma intimidade descentrada que, se bem que sendo *nossa*, escapa radicalmente ao *nosso* poder voluntário. Deste modo, o *Leib* pode ser visto, tocado, experienciado como *outrem* de nós, como qualquer outro corpo, sem abandonar a sua situação originária de *nos* pertencer. Estamos, assim, perante a experiência dialéctica de uma *alteridade no seio da identidade*³⁰.

Como veremos, sublinha-se habitualmente a importância da noção de «corpo próprio» na apercepção analógica do corpo de outrem, esquecendo que, antes de poder constituir o corpo de outrem, *necessito* de ter experienciado originariamente a dimensão da alteridade no interior da identidade pessoal. Só, então, se torna possível decifrar a presença de outrem, o que demonstra a posição ricoeuriana, segundo a qual é necessário, em primeiro lugar, construir em *nós* mesmos uma estrutura de acolhimento do outro, sob pena de nunca o *conseguiremos* reconhecer: «Se, com efeito, a interioridade fosse determinada pela única vontade de dobra e de clausura, como escutaria ela uma palavra que lhe fosse tão estranha que seria como nada para uma existência insular? É preciso acordar ao si mesmo uma capacidade de acolhimento»³¹. Para que o *outro* possa ser uma experiência traumática em relação ao próprio, como pensa Levinas, é fundamental que esse trauma seja já um dado da autoconstituição «de

30Sartre, *mutatis mutandis*, apresenta-nos uma distinção muito clara entre a noção de «corpo próprio» e a experiência neutra da corporeidade. Todavia, a distinção radical entre o corpo *para mim* e o corpo *em si* não lhe permite captar a situação efectiva do *meu* corpo assumir dialecticamente as duas facetas: “Mon corps tel qu’il est *pour moi* ne m’apparaît pas au milieu du monde. Sans doute j’ai pu voir moi-même sur un écran, pendant une radioscopie, l’image de mes vertèbres, mais j’étais précisément *dehors*, au milieu du monde; je saisisais un objet entièrement constitué, comme un *ceci*, et c’est seulement par un raisonnement que je le ramenais à être *mien*: il était beaucoup plus ma *propriété* que mon être. Il est vrai que je vois, que je touche mes jambes et mes mains. [...] Mais ce phénomène de double sensation n’est pas essentiel: le froid, une piqûre de morphine peuvent le faire disparaître; cela suffit à montrer qu’il s’agit de deux ordres de réalité essentiellement différents. Toucher et être touché, sentir qu’on touche et sentir qu’on est touché, voilà deux espèces de phénomènes qu’on tente en vain de réunir sous le nom de «double sensation». En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommunicables” SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943, pp. 350-351. Sem dúvida que, na ordem do conhecimento, estamos perante duas situações radicalmente distintas, mas, na ordem do ser que *eu sou*, elas são concomitantes.

31RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 391; tradução nossa.

si»³². O reconhecimento da ipseidade a partir da experiência do *corpo próprio* deriva, na nossa perspectiva, do *acto de desdobramento no seio de si mesmo* ou do processamento da «(alter)ação do próprio»³³.

A consciência ricoeuriana de *si-mesmo como um outro* confirma a intuição heideggeriana, segundo a qual o autêntico «testemunho» [*Bezeugung*] do «poder-ser-si-próprio» [*Selbstseinkönnen*] exige a presença da «estranheza» [*Unheimlichkeit*] no interior do que é mais próprio na **consciência**³⁴. Esta última apresenta-se, para

32“Ici, le coup de l’affection fait impact, traumatiquement, dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de *rassembler* par la mémoire, par l’historiographie de dominer par l’*a priori*” LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974, p. 111.

33Empregando uma expressão feliz com que Didier Franck intitula a capítulo X da sua obra: “L’altération du propre” FRANCK, *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, 1981, p. 109. Ricoeur, citando Franck, refere que: “[...] l’ipseité implique une altérité «propre»” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 375.

34Deve-se a Schelling a primeira elaboração filosófica da heurística noção de “Unheimlichkeit” SCHELLING, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften*, 1837-1842, p. 649. Para Schelling, a estranheza é tudo o que está oculto e deveria permanecer oculto e, *no entanto*, manifesta-se. A estranheza não é o oculto, mas antes a manifestação indevida do mesmo. O exemplo sugerido por Schelling tem consequências imediatas na compreensão da função antropológica da mitologia: as figuras de Egina, que nos apresentam plasticamente cenas da guerra de Tróia, são estranhamente inquietantes, na medida em que proporcionam uma distorção do rosto humano. Em face do «familiar» [*heimlich*], neste caso, o rosto, promove-se um sentimento de inquietante estranheza [*Un-(heimlich)keit*], proveniente da disformidade produzida. A história da consciência é, para Schelling, a libertação progressiva do seu momento de indistinção com o «fundamento» [*Grund*] onde estava primitivamente inserida. Daí que a estranheza seja, acima de tudo, um sentimento que brota da memória dessa situação originária. Este conceito schellinguiano será retomado, no pensamento contemporâneo, por Freud e Heidegger. A posição de Freud sobre o tema consistirá em defender que a «estranheza» deriva da revelação do que é mais familiar em cada um de *nós*, permitindo assim, em última instância, uma coincidência paradoxal entre o “unheimlich” e o “heimlich”, cf. FREUD, «The ‘Uncanny’», 1919e, in *Standard Edition*, XVII, 1955, pp. 219-252. Por sua vez, Heidegger, após ter analisado a noção de «estranheza» em “Sein und Zeit” (1927), retomará o mesmo tema em “Introdução à Metafísica”, quando procura clarificar a essência do homem a partir do comentário dos versos 332/333 da “Antígona” de Sófocles, cf. HEIDEGGER, «Einführung in die Metaphysik», 1935, in *Gesamtausgabe*, 40, 1977, pp. 153-173. Na tradução deste trecho do poema, Heidegger recusará tanto a tradição humanista, para quem o termo «*δευόυ*» significa «maravilhoso», como a versão de Hölderlin, segundo o qual devemos entender essa palavra, caracterizadora da essência do homem, como «monstruoso» [*ungeheuer*]: “Ungeheuer ist veil. Doch nichts/Ungeheuerer, als der Mensch” HÖLDERLIN, *Antigonae in Hölderlin Werke und Briefe*, in BEIßNER/SCHMIDT, 1969, II, p. 748. A palavra escolhida, por Heidegger, será *unheimlich*, o que confere uma intencionalidade inédita ao canto da “Antígona”: “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt” HEIDEGGER, «Einführung in die Metaphysik», 1935, in *Gesamtausgabe*, 40, 1977, p. 158. Esta tradução justifica-se a dois níveis: (1) o acto de criação humana aparece-nos como a expressão de uma **força** que, ao rasgar todos os possíveis, desenraíza o próprio homem da sua quietude familiar e ôntica. A *práxis* projecta o homem para fora da vivência neutra,

Heidegger, não tanto como a função representativa do real, como seria o caso se o termo escolhido para consciência fosse *Bewußtsein*, mas, sim, como a experiência do «apelo» [*Ruf*] do outro de si mesmo: «O apelo expõe o Dasein *ao* seu poder-ser e isto como apelo *da* estranheza»³⁵. A intimidade do *Dasein* consigo mesmo constitui, para Heidegger, a verdadeira «estranheza», na medida em que o poder revelado em projectar as suas próprias possibilidades, a partir da situação de «lançado» no mundo, retira-lhe a falsa segurança que advém da ocupação mundana intrínseca à neutralidade [*Man*]. Embora Ricoeur critique o pensamento heideggeriano por subestimar o plano ético, subjacente ao respeito pela alteridade de outrem, reconhece o papel crucial da sua meditação em torno da «estranheza» como expressão do estado originário do *Dasein*. Ora, **a partir do momento em que se promove a coincidência entre essa mesma estranheza e a intimidade mais radical do «si», deixa de ter sentido dissociar o mesmo e o outro como planos radicalmente distintos**. A apresentação ricoeuriana do «si-mesmo» [*soi même*] **como um «outro»** não deve ser pensada em termos comparativos, mas, sim, como a representação de uma «pertença recíproca» [*appartenance*] tão, ou mais radical, daquela que se passa entre o *cogito* e o mundo. A noção filosófica de alteridade deve preservar a sua equivocidade semântica, sob pena de a reduzirmos a uma mesmidade conceptual. Congrega, em si, significados tão díspares, mas essenciais, como, por exemplo, a «alteridade do próprio», a «alteridade do próximo», conforme a proposta ética de Levinas (ambas acima referidas), a alteridade da tradição que nos constitui, ou ainda, a alteridade do «Deus vivo, Deus ausente»³⁶.

revelando-o como um ser «sem fundo» [*grundlos*], «estranho» na sua mais radical intimidade; (2) a personagem Antígona, ao recusar as leis de Creonte em nome de preceitos inescrutáveis, apela para uma *habitação* originária que aos olhos da cidade só pode ser perspectivada como «estranhamente inquietante». Sobre a tradução dos versos em causa Ricoeur interroga e *responde*: “[...] la fameuse déclaration qui ouvre l’Ode sur l’homme: «Nombreux sont les *deina* de la nature, mais de tous le plus *deinon*, c’est l’homme» (v. 332/333). Faut-il, avec Manzoni, traduire *deinon* par «merveille»? En fait, le *deinon*, évoqué maintes fois dans la pièce, a le sens que l’expression «formidable» a parfois en français: oscillant entre l’admirable et le monstrueux. Plus *deinon* que tout homme est, en ce sens ambigu du mot, le héros tragique” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 286.

35HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, p. 280 [§ 58]; tradução nossa; itálico no original. Neste contexto, Ricoeur refere: “[...] explicitation du trait d’étrang(èr)eté [...] par quoi la conscience s’inscrit dans la dialectique du Même et de l’Autre” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 402.

36“Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu’il ne *sait* pas et ne *peut* pas dire si cet Autre, source de l’injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui me puisse dévisager, ou mes

Todavia, apesar desta efectiva plurivocidade semântica, é possível decifrar na caracterização ricoeuriana do «**si-mesmo**» como um «**outro**», o sinal de uma nova atitude em face do *cogito*, distinta da «sobreestimação» cartesiana e da «destituição» nietzschiana, tornando possível a construção de uma hermenêutica da ipseidade no seio de uma tradição.

Com efeito, o caminho conducente à distinção entre a identidade do «*si*» (a *ipseidade*) e o conceito de *sujeito em geral* (*cogito*) passa, segundo Ricoeur, por uma análise, não só da unidade do sujeito linguístico do acto de comunicação, como também do estatuto particular do sujeito narrativo. A questão da identidade do sujeito discursivo será investigada, pelo autor, a partir do modelo analítico da filosofia da linguagem, com particular relevo para os estudos de Strawson sobre a noção de indivíduo³⁷, e de Austin sobre os actos de linguagem³⁸. A visão semântica de Strawson irá permitir a Ricoeur sondar a natureza *do que é* que se fala quando distinguimos referencialmente as pessoas das coisas – os «particulares de base» strawsonianos, pressupostos de todo o acto de identificação³⁹ –, enquanto o modelo pragmático de Austin possibilitará, ao invés, uma interrogação sobre *quem* se designa a si mesmo num «acto de discurso» [*speech act*].

Segundo Strawson, não só os corpos físicos, mas também as pessoas, constituem «particulares de base», mónadas individuais. Tal característica provém do facto de ser impossível falar sobre *eles*, sem *os* pressupor de qualquer modo. Quando procuramos derivar os «particulares de base» de outras coisas, rapidamente nos apercebemos de que *eles* estavam subjacentes à própria argumentação. As mónadas strawsonianas surgem, assim, como efectivos «transcendentais» de toda a linguagem humana, na medida em que funcionam como condições de possibilidade da validade do sentido de uma

ancêtres dont il n'y a pas de représentation, tant mas dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide” *Ibidem*, p. 409.

37Cf. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959.

38Cf. AUSTIN, *How to do Things with Words*, 1980.

39“Basic particulars: that is to say, that [...] could be identified and reidentified without reference to particulars of other types or categories than their own” STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959, p. 87. Ricoeur concorda: “Les corps physiques et les personnes que nous sommes sont, selon cette habile stratégie, de tels particuliers de base, en ce sens qu’on ne peut identifier quoi que ce soit sans renvoyer à titre ultime à l’un et ou l’autre de ces deux types de particuliers” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 43.

argumentação. O modelo analítico de Strawson revela-se, no entanto, limitado quando procuramos questionar, não tanto o indivíduo *qualquer*, mas antes o indivíduo que *nós somos*. O seu procedimento provoca uma ocultação da questão do «*si*», dado que Strawson não tem em conta a separação entre a mesmidade e a ipseidade do indivíduo, porquanto como afirma Ricoeur referindo-se ao pensamento strawsoniano: «A identidade é definida como mesmidade e não como ipseidade»⁴⁰. Esta situação é o resultado dos pressupostos de análise de Strawson, para quem o decisivo da investigação se deveria centrar sobre *de quem* se fala, mais do que interrogar o sujeito actual – *quem* fala – do discurso. No momento em que Strawson considera o corpo físico como uma «possessão» [*ownness*] do sujeito, dificilmente consegue explicitar o estatuto singular de uma «propriedade» (o corpo próprio) que não é transmissível. Existe uma contradição evidente entre a situação do corpo próprio e o estatuto neutro que Strawson pretende conferir à corporeidade como atributo objectivável de uma pessoa. Determinadas aporias da reflexão strawsoniana – como, por exemplo, o estatuto do *corpo próprio*, a dupla atribuição a uma mesma referência, etc. – constituem, mais não seja negativamente, o factor que nos conduz a interrogar a essência da ipseidade que se autodesigna como sujeito.

Na nossa perspectiva, a principal conclusão da investigação pragmática⁴¹ de Austin sobre o sujeito da linguagem consistiu em mostrar a impossibilidade de fazer coincidir referencialmente o sujeito que enuncia um discurso – *eu prometo*, etc. – e aquele *de quem* se fala – *tal pessoa* está a prometer. O «*si*» e *qualquer um* não são termos substituíveis⁴². Em vez de centrar o seu campo de investigação sobre a natureza

40RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 45; tradução nossa.

41“À une *pragmatique*, c’est-à-dire à une théorie du langage tel que l’on emploie dans des contextes déterminés d’interlocution” *Ibidem*, p. 55. O princípio capital de uma pragmática da linguagem é formulado por Récanati: “La thèse centrale [...] est que dans le sens d’un énoncé se réfléchit le fait de son énonciation” RÉCANATI, *La transparence et l’énonciation. Pour introduire la pragmatique*, 1979, p. 7. Deste modo, a linguagem nunca se apaga em face do ente que designa, porque o sentido se encontra ligado ao acto de enunciação.

42Esta tese tem consequências éticas capitais, ao sublinhar a importância da categoria de *substituição* no discurso humano. Como salienta Levinas: “L’expression par chaque monade de toutes les autres renvoie à la *substitution* en laquelle se résout l’identité de la subjectivité. Le moi obsédé par tous les *autres*, supportant tous les autres, est l’inversion de l’extase intentionnelle. Passivité où le Moi est Soi sous l’accusation persécutrice du prochain” LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974, p. 110. A consciência narrativa deste problema ético é-nos oferecida por Ionesco, na peça teatral “Le Roi se

do objecto que é designado, na linguagem, por «sujeito», o estudo de Austin permite, pela primeira vez, a colocação da questão sobre *o quem?* da enunciação discursiva, procurando dilucidar os diferentes critérios linguísticos da identificação pessoal⁴³. Dado que a enunciação discursiva se processa no âmbito de uma interlocução, facilmente compreendemos que não é possível dissociar o sujeito que enuncia um discurso do *outro* a quem ele se dirige. A intersubjectividade não é, segundo Ricoeur, um elemento indiferente na compreensão da identidade singular de uma ipseidade.

Com efeito, a distinção entre *quem* enuncia um discurso e *de quem* se fala, apresentada pela teoria dos actos da linguagem, tem consequências referenciais importantes. Mesmo quando o discurso se toma a si mesmo como objecto introspectivo de análise, realiza-se sempre uma diferença entre o sujeito da enunciação e a objectivação produzida. A identificação entre estes dois planos conduziria a uma reificação do sujeito, na medida em que este último se esgotaria na objectivação produzida. Utilizando o vocabulário sartreano, diríamos que, seguindo esta atitude, reduzimos a «transcendência» à «facticidade», ou então, transformamos esta última na própria transcendência da consciência, numa *palavra*, enveredamos por uma atitude de «má fé» [*mauvaise foi*]⁴⁴. O sujeito, na radical ipseidade, subtrai-se ao conjunto de atributos que procuram precisar a sua essência. Não só *quem* enuncia o discurso não se confunde com a noção neutra do sujeito, como não pode ser objecto de uma descrição

meurt”, que nos conta a busca impotente, empreendida pelo rei Bérenger I, de um súbdito que se disponha a *substituí-lo* no acto de morrer: “Qui veut me donner sa vie?” IONESCO, «Le roi se meurt» in *Théâtre*, 1963, IV, p. 34. A morte funciona aqui como uma situação-limite paradigmática de todas as outras situações existenciais. A mesma questão metafísica ocorre num dos contos mais célebres de Kafka intitulado “Diante da Lei”, quando o símbolo da «porta fechada», isto é, a morte, revela a identidade radical da ipseidade humana: “Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn” KAFKA, *Erzählungen mit Materialien*, in PFEIFER, 1982, p. 26.

43Cf. BENVENISTE, «Structure des relations de personne dans le verbe», in *Problèmes de Linguistique Générale*, I, (1966-1974) 1976-1980, pp. 225-236.

44“La double propriété de l’être humain, d’être une *facticité* et une *transcendance*. Ces deux aspects de la réalité humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d’une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s’agit pour elle d’affirmer leur identité tout en conservant leurs différences. Il faut affirmer la facticité comme *étant* la transcendance et la transcendance comme *étant* la facticité, de façon qu’on puisse, dans l’instant où on saisit l’une, se trouver brusquement en face de l’autre” SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943, p. 92.

objectiva da sua natureza. Seguindo um dos princípios capitais da fenomenologia husserliana, Ricoeur defende a tese de que a ipseidade, em si mesma, não pode ser objecto de uma descrição objectiva das suas qualidades, sob pena de se ter de metamorfosear numa pura forma lógica. Todavia – e esta é aporia central sobre a essência da subjectividade – a ipseidade, ou identidade do *cogito*, não é *nada* para lá das suas propriedades objectivas. Procurar soletrar a essência do sujeito para lá da imagem que ele nos oferece, é cair no raciocínio de má fé atrás apontado, segundo o qual a transcendência teria uma facticidade oculta para lá da manifesta.

Com efeito, o facto de não existir nenhum acesso directo à subjectividade não significa que o sujeito se esgote nas suas acções, se dissolva nos seus testemunhos e símbolos. O acto de apropriação realiza-se, segundo o pensamento ricoeuriano, através da mediação de uma cultura, de uma tradição, de um mundo, sem que tal represente a dissolução da essência do sujeito reencontrado no interior da tradição que o viu nascer. Só que, quando interrogamos directamente a natureza do sujeito, para lá do horizonte em que está inserido, a resposta só pode ser o silêncio. A ipseidade nunca pode ser objecto de referência descritiva, mas somente de indicação ou mostração. Como sublinha Wittgenstein: «O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo»⁴⁵. Socorrendo-nos de uma imagem, proposta pelo ‘Lógico de Cambridge’, podemos aproximar a relação entre o sujeito e o mundo daquela que se realiza entre o olho e o campo da visão, na medida em que o olho ao ver, não *se vê* e não há nada no objecto da

45“Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt” WITTGENSTEIN, *Schriften I*, 1980, p. 65; *Idem*, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921, § 5.632; tradução nossa. Para Wittgenstein, o facto do elemento «místico» não poder ser falado, descrito, não significa que não possa ser indiciado, apontado: “Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt sich*, es ist das Mystische” *Idem*, *Schriften I*, 1980, p. 82; *Idem*, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921, § 6.522. O elemento místico, para Wittgenstein, não é tanto o «como» do mundo, isto é, o conjunto das suas propriedades descritivas, mas o *facto* de ele ser, cf. *Ibidem*, § 6.44. Ora, o *facto do mundo* nunca pode ser descrito, mas somente indicado. Como salienta J. Bouveresse: “Il est significatif que cette expérience primordiale de l’existence de quelque chose en général soit reconnue [por Wittgenstein] comme étant également d’une certaine manière au fondement de la logique” BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, 1973, p. 54; alteração nossa. Nas palavras de Wittgenstein, sobre o elemento místico, ecoa uma tradição que remonta a Heraclito quando, este último, nos diz que: “[...] o Mestre, cujo oráculo está em Delfos, não fala, nem oculta, mas indica [σημαίνει]” HERACLITO, frag. 93, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951-52.

visão que indique ter sido visto por um olho⁴⁶. Processa-se, assim, a seguinte aporia, em que o sujeito não constitui um conteúdo do mundo e, contudo, é um ser que está no mundo: «É, com efeito, eu, um tal eu P. R., que sou e não sou o limite do mundo»⁴⁷. A resolução dessa aporia exige, segundo Ricoeur, uma reflexão prévia sobre a relação entre o sujeito e a sua representação ou, dito de outra forma, entre modelo e **imagem**.

Com efeito, a mediação pela imagem é o resultado do processo de reflexão, no qual o sujeito para se apropriar exige um desdobramento entre si mesmo e o conjunto de imagens e testemunhos que criou. Ora, a dificuldade está em preservar a diferença entre si mesmo e a sua imagem, sem que exista outro acesso a si que não implique a mediação imagética. O sujeito não é a imagem de si, mas não tem outro processo de reconhecimento que não seja aquele que lhe é oferecido pelo conjunto das suas imagens. A própria palavra «reflexão» significa etimologicamente o «acto de virar para trás»⁴⁸, dando conta do movimento de retorno a si, proporcionado pelo elemento reflexionante: a imagem. Esta exigência ricoeuriana, segundo a qual não é possível um acesso directo e intuitivo ao *cogito*, mas apenas reflexivo, deriva, na nossa perspectiva, da distinção entre «transcendência» e «facticidade» acima referida. Se o sujeito coincidissem integralmente consigo próprio, se não houvesse a necessidade de uma mediação reflexiva, não existiria **ipseidade**, porquanto a identidade do sujeito seria absolutamente inconsciente. A unidade do *cogito* exige, para se realizar, um movimento de

46“‘Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nicht am *Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird” WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921, § 5.633; *Idem*, *Schriften I*, 1980, p. 82; cf. PLATÃO, «Charmides», in *Plato in Twelve Volumes*, 12, 1927, §167 c-d.

47RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 68; tradução nossa. Embora a influência directa de Wittgenstein seja nítida nesta formulação de Ricoeur, não devemos, no entanto, esquecer a sua raiz fenomenológica, em particular nas obras de Max Scheler: “Hat sich der Mensch – das gehört ja zu seinem Wesen, ist der Akt der Menschwerdung selbst – einmal aus der gesamten Natur herausgestellt und sie zu seinem «Gegenstande» gemacht, so muß er sich gleichsam erschauernd umwenden und fragen: «Wo stehe ich denn selbst? Was ist denn mein Standort?»” SCHELER, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», 1928, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 1954-1998, pp. 67-68. A proposição de Scheler visa, contudo, uma intenção mais radical, ao promover uma dissociação radical do «espírito» [*Geist*] e do «si» [*Selbst*] em relação ao ‘desejo vital’, algo que Ricoeur nunca poderia aceitar como temos estado a demonstrar ao longo do nosso excursus reflexivo.

48Cf. MACHADO, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, V, 1989, p. 61.

transcendência, ou de nadificação, como diria Sartre⁴⁹, que subtraia o sujeito à sua reificação fáctica numa determinada situação. Se assim não fosse, não existiria critério possível que distinguisse os dois «particulares de base», assinalados por Strawson: as «pessoas» e as «coisas». O sujeito nunca se poderia reconhecer no conjunto de imagens produzidas, na medida em que não se diferenciava delas.

Este raciocínio está articulado, em Gadamer, com o desenvolvimento da sua «teoria hermenêutica da imagem»⁵⁰. Iremos problematizar, com maior detalhe, esta dinâmica epistemológica e algumas conceptualizações que lhe estão subjacentes (como a «consciência histórica», a «consciência linguística», a «consciência hermenêutica», a «tradição», a «autoridade» e o «preconceito»), porquanto a análise da imagem formulada por Gadamer constitui um dos seus principais contributos na denúncia da «consciência estética», cujo princípio reflexivo transforma a obra criada num instrumento da **autonomia da consciência**. Gadamer elabora no estudo sobre a **imagem**, de forma fecunda, uma nova concepção de **identidade**, a qual se reveste, na nossa perspectiva, de particular importância para a nossa investigação *metodológica* do «si» e respectivas **representações** (nomeadamente, quando estas traduzem uma **imagem** interna patológica como iremos demonstrar no Capítulo IV)⁵¹.

No nosso entendimento, a teoria gadameriana da imagem representa uma reabilitação contemporânea da visão neoplatónica da «criação». Esta tese é confirmada explicitamente pelo autor, estando subjacente uma concepção da emanação, na qual todo o processo realiza um «acréscimo de ser da imagem», permitindo, a esta última, assumir uma nova «valência [*Valenz*] ontológica»⁵². Conforme esta interpretação de

49“Reste donc qu’il doit exister un Etre – qui ne saurait être l’En-soi – et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l’étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*” SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943, p. 57.

50Cf. o parágrafo de *Wahrheit und Methode* intitulado: “Die Seinsvalenz des Bildes” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, pp. 139-149.

51Cf. LACAN, «Le Stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je», in *Écrits*, 1966, pp. 93-100. *Idem*, «Position de l’Inconscient», in *Écrits*, 1966, pp. 829-850. *Idem*, «La Science et la Vérité», in *Écrits*, 1966, pp. 855-877. *Idem*, «Kant avec Sade», in *Écrits*, 1966, pp. 765-790. *Idem*, «La topologie et le temps, Le Séminaire, Livre XXVI», in *Ornicar?*, (1977-1978b) 1979, 37, pp. 548-556.

52“Das, von dem es ausfließt, wird dadurch nicht weniger. Die Entwicklung dieses Gedankens durch die neuplatonische Philosophie, die damit den Bereich der griechischen Substanzontologie sprengt, begründet

Gadamer, o Uno originário não é empobrecido pelo seu desdobramento e diferença, mas, pelo contrário, a emanção representa uma potenciação infinita do ser. Emanar não significa necessariamente disseminar-se, porquanto a característica «(ex)-tática» do movimento – o sair para fora de si – não implica nenhum desvanecimento da essência. Este movimento não requer, no entanto, que o Uno se tenha tornado, como acontece em Espinosa⁵³, imanente a si e ao mundo, na medida em que o Uno preserva a sua absoluta transcendência em todo o movimento. A emanção é, acima de tudo, uma «superabundância»⁵⁴, uma plenitude de essência, de tal modo que nem o Uno, nem a sua *imagem* perdem densidade específica.

O Uno, absolutamente uno, assegura a sua imanência radical a «*si mesmo*», conquanto como Platão o demonstrou⁵⁵, *ele* não é princípio de ser, estando para lá de todo o ser; por sua vez, a *imagem de si* não corresponde a um empobrecimento, sendo antes a expressão de uma efectiva valorização. Esta relação dialéctica entre a imagem e o Uno permite repensar, em *termos novos*, o conceito de criação. Segundo esta interpretação, só o acto de criar permite uma co-extensividade entre o Uno e o ser, sem que tal signifique a sua coincidência. Criar significa dar um ser a si mesmo, o que permite pensar, pela *primeira vez*, uma noção de criação que não tem nenhum princípio exterior a si próprio. Sem esta visão da relação criadora entre o Uno e o ser, dificilmente escapamos à concepção da gnose tradicional, segundo a qual a dimensão «(ex)-tática» e

den positivin Seinsrang des Bildes” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 145.

53Cf. ESPINOSA, *The Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thought*, (1663) 1998. *Idem*, *Ethica ordine geometrica demonstrata*, (1677) 1992. *Idem*, *Baruch Spinoza: Complete Works*, 2002.

54“Im Wesen der Emanation liegt, daß das Emaniert ein Überfluß ist. Das von dem es ausfließt, wird dadurch nicht weniger” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 145. Cf. PLOTINO, «Enneades», V, 2, 1, in DUFOUR, *Bibliographie Plotinienne: 2000-2009, Études platoniciennes*, 2009, pp. 5-10.

55Cf. PLATÃO, «Parmenides», in *The Collected Dialogues of Plato*, 1961, §138 b; “L’un n’est pas un être; c’est un non-être; ce n’en est pas moins très positivement qu’il est le sujet d’attribution” SINGEVIN, *Essai sur l’Un*, 1969, p. 21. Sobre as implicações filosóficas (em múltiplos vértices) da relação entre o Uno (‘henologia’) e o ser (‘ontologia’), conferimos especial importância para a temática (da imagem no formular gadameriano) aqui analisada ao artigo de BRETON, *L’ un et l’ être. Réflexions sur la différence méontologique*, 1985, pp. 5-23.

transbordante da existência significa uma perda, uma «queda», acarretando um efectivo esmorecimento da luminosidade da essência. Ora, se a criação não tem nenhum princípio exterior a si mesma, se a criação é transcendência pura e simples, a imagem *nunca poderá ser* uma alienação, um meio negativo e passivo do Uno se reconhecer a si mesmo. A **imagem é, pelo contrário, o modo positivo do Uno expressar a sua essência interna**. Quando Plotino assegura que o «**movimento projectivo**»⁵⁶ – a expressão inerente à processão – não coincide com a dispersão, mas, antes, com o retorno, ou conversão, à sua origem⁵⁷, visa sublinhar a valência positiva de todo o acto expressivo. A processão não implica *necessariamente* esmorecimento mas deve ser, pelo contrário, o retorno permanentemente à sua origem, de tal modo que **o começo é restituído, enquanto tal, em cada imagem**.

Com efeito, a repetição gadameriana da interpretação neoplatónica da imagem insere-se no âmbito da sua reflexão sobre a dimensão ontológica, e não estética, da obra de arte (gostaríamos de sublinhar que a obra de arte, para a psicanálise, constitui a ‘**tela projectiva**’, por *excelência*, do inconsciente: um **movimento projectivo da imagem interna para o ‘real’ externo consciente**)⁵⁸. O objectivo de Gadamer é demonstrar um valor de verdade e de ser a cada obra criada, o que obriga o autor a diferenciar a imagem intrínseca à obra, de outras formas de **representação**. Em primeiro lugar, Gadamer procura ilustrar que a «imagem» [*Bild*] se realiza integralmente em si mesma,

⁵⁶Estamos a desenvolver esta dimensão epistemológica com maior rigor porquanto reveste – para a *moderna* psicanálise, psicologia clínica e psiquiatria – um constructo vital no que concerne ao que *é* a consciência do «si». A literatura é abundante e somente destacaremos alguns dos autores mais relevantes. Cf. SPILLIUS, «Clinical experiences of projective identification», 1992, in *Clinical Lectures on Klein and Bion*, 1992, pp. 59-73. MELTZER et al., «The conceptual distinction between projective identification (Klein) and container-contained (Bion)», in *Journal of Child Psychotherapy*, 1982, 8, pp. 185-202. ROSENFELD, «Contribution to the psychopathology of psychotic states: the importance of projective identification in the ego structure and the object relations of the psychotic patient», in *Problems in Psychosis*, 1971a, pp. 115-128. SOHN, «Narcissistic organization, projective identification and the formation of the identificate», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1985a, 66, pp. 201-213. HINSHELWOOD, «Projective identification and Marx’s concept of man», in *Int. Rev. Psycho-Anal.*, 1983, 10, pp. 221-226. MALIN & GROTSSTEIN, «Projective identification in the therapeutic process», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966, 47, pp. 26-31.

⁵⁷Cf. PLOTINO, «Enneades», V, 1, 6, in DUFOUR, *Bibliographie Plotinienne: 2000-2009, Études platoniciennes*, 2009, pp. 18-19.

⁵⁸Novamente, referimos apenas alguns dos autores mais relevantes. Cf. WILLIAMS, «The three vertices: science, art and religion», in *British Journal of Psychotherapy*, 2005a, 21, pp. 429-41. MELTZER & WILLIAMS, *The Apprehension of Beauty: the role of aesthetic conflict in development, art and violence*, 1988. MELTZER, «Concerning the social basis of art», 1963b, in *Painting and the Inner World*, 1963.

distinguindo-se assim de uma «cópia» [*Abbild*]. Se a imagem fosse uma cópia, a sua finalidade consistiria em apagar-se totalmente pela semelhança com o modelo [*UrBild*]. O destino da imagem-cópia é suprimir a sua densidade específica e tornar-se mediadora em relação ao objecto copiado⁵⁹. A cópia é uma *imagem da imagem* e quando procura substituir integralmente o modelo, negando a existência deste último, torna-se num logro. Neste sentido específico, a imagem-cópia indicia a reiteração indefinida do mesmo [*idem*], escondendo, no entanto, a sua mesmidade na exposição de outrem (do modelo), procurando servir-se da sua apresentação (imagem do modelo) como meio de reiterar a sua **falsa identidade**.

Em segundo lugar, Gadamer, distingue igualmente a imagem efectiva da «imagem-especular» [*Spiegelbild*]. Sem dúvida, que esta última, não se confunde com a cópia, na medida em que nada obsta a que o modelo especular se manifeste e apareça ele mesmo. Não existe a intenção de ocultar o modelo, ou de apenas o substituir, visto que *ela* (a imagem-especular) se caracteriza pela distinção nítida das próprias condições que a tornam possível: o espelho, o modelo, a imagem e o olhar. Porém, enquanto imagem, só existe quando estão criadas as circunstâncias apontadas, a saber, a presença de um olhar que saiba decifrar a presença do modelo no elemento reflexionante. A sua existência é efémera, circunscrita ao encontro accidental dos elementos que a tornam possível. Esse «reflexo perdido», consoante a enunciação poética de Valéry⁶⁰, distingue-se da imagem artística, porquanto esta última tem uma textura própria, uma densidade ontológica específica que é independente da presença de um olhar. Enquanto na imagem-cópia e na imagem-especular, a representação alcançada encontra-se dependente do modelo; pelo contrário, na imagem artística, o modelo necessita da imagem para se revelar. Ao fazer valer a sua unidade própria, autárquica, a imagem permite a existência do modelo. A separação entre o modelo e imagem constitui um produto da *nossa* reflexão que dissocia os elementos constituintes de uma experiência

59“Das Abbild dagegen will immer nur im Hinblick auf das mit ihm Gemeinte gesehen sein. Es ist Abbild, das nicht als die Wiedergabe von etwas sein will und in der Identifikation desselben (z. B. als Paßfoto oder Abbildung in einem Verkaufskatalog) seine einzige Funktion hat” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 143.

60“Adieu, reflet perdu sur l’onde calme et close” VALÉRY, «Narcisse Parle», in *Poésies*, 1958, p. 17.

originária e indistinta. E mesmo quando a reflexão se produz, a imagem não perde o seu ser próprio em relação ao modelo indiciado. Se a imagem não fosse autónoma, nunca *teríamos* a possibilidade de apresentar o modelo. O representado só tem figuração através da imagem, conquanto, em *si mesmo*, é um *nada* de representações. A imagem, na sua autonomia, assegura a corporeidade específica e a incarnação do modelo, permitindo, deste modo, o que os neoplatónicos já tinham intuído, e o que Gadamer heurísticamente problematizou: um «acréscimo de ser»⁶¹.

Com efeito, um dos objectivos nucleares de Gadamer consiste em denunciar as limitações da visão estética da imagem artística, cujo princípio reflexivo transforma a obra criada num instrumento da **autonomia da consciência**. A estética transforma a imagem num reflexo especular, propiciado pelo olhar do crítico, de tal modo que a efectividade material da obra se transfigura no elemento reflexionante da forma pura que só a visão produz. A imagem, para Gadamer, não pode ser um reflexo especular, porquanto isso significaria, para lá de dissolver a consciência ontológica alcançada, pressupor que o modelo teria uma imagem material distinta daquela que só a reflexão estética consegue produzir.

Neste breve excurso pela «teoria hermenêutica da imagem» de Gadamer – à qual voltaremos no final da ilustração das *questões* que lhe estão subjacentes no pensamento de Gadamer, e pela qual conferimos particular importância para a nossa investigação metodológica do «*si*» e respectivas representações, conforme *supra* mencionámos –, *reforçamos* que a perspectiva gadameriana visa dilucidar a natureza específica das imagens artísticas, conquanto a imagem *é* uma **representação** do modelo, de tal modo que o modelo tem como «apresentação» [*Darstellung*] a figuração imagética que o substitui⁶², a qual, *mutatis mutandis*, constitui uma concepção epistemológica vital para

61“Durch die Darstellung erfährt es gleichsam einem *Zuwachs an Sein*” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 145.

62O autor distingue três sentidos possíveis para o conceito de representação: «representação genérica» [*Vorstellung*]; «apresentação» [*Darstellung*]; «representação substituinte» [*Repräsentation*]. Segundo Gadamer, o pensamento platónico desconhece a força decisiva desta última noção, capital para assegurarmos a valência de *ser da imagem* em relação ao modelo: “Repräsentation heißt nun nicht mehr Abbildung oder bildliche Darstellung, bzw. «Darstellung» im kaufmännischen Sinne der Erlegung der Kaufsumme, sondern es heißt jetzt Vertretung [...]. Repraesentare heißt Gegenwärtigseinlassen” *Ibidem*, p. 146, nota 250.

o nosso entendimento da consciência, nomeadamente no que concerne à consciência histórica, porquanto: «A história universal é como que o grande livro obscuro, a obra completa do espírito humano escrita na língua do passado, cujo texto tem que ser entendido. A investigação histórica compreende-se a si mesma segundo o modelo da filologia»⁶³. Deste modo, para Gadamer, ao nível da consciência histórica, a interpretação metodológica e crítica destrói a pertença fundamental do intérprete em relação à tradição que o envolve. Sem a presença activa da tradição, a consciência nunca se assumiria como histórica, na medida em que teria cortado o cordão umbilical da sua pertença fundamental à historicidade. Seria impossível alguém ter consciência da sua dimensão histórica se se colocasse acima da tradição, mesmo nos casos *revolucionários* em que o agente histórico visa construir algo de radicalmente novo, conquanto, como interroga Gadamer: «A nossa expectativa e disposição em entender o que é *novo* não é ela necessariamente determinada pelo antigo no qual já estamos inseridos?»⁶⁴. Iremos *infra* desenvolver esta temática com maior detalhe.

No plano da consciência linguística existe, segundo Gadamer, uma diferença considerável entre a redução instrumental da linguagem, realizada pelos métodos de explicação, e a presença viva da tradição linguística [*Sprachlichkeit*]: «A tradição linguística é uma transmissão no sentido próprio do termo, isto é, não há aqui simplesmente algo residual que se trataria de estudar e de interpretar enquanto vestígio do passado. O que nos chega pela via da tradição linguística não é um resíduo, mas algo que nos é transmitido, isto é, que nos é dito – seja sob a forma da tradição oral imediata, sob a qual o mito, a lenda, o costume e o uso permanecem vivos, seja sob a forma de uma tradição escrita»⁶⁵.

63“Die Weltgeschichte ist gleichsam das große dunkle Buch, das in den Sprachen der Vergangenheit verfaßte Sammelwerk des menschlichen Geistes, dessen Text verstanden werden soll. Die historische Forderung versteht sich selbst nach dem Modell der Philologie” *Ibidem*, p. 181; tradução nossa.

64“Bestimmt sich nicht auch unsere Erwartung und unsere Bereitschaft, das *Neue* zu hören, notwendig von dem Alten her, das uns schon eingenommen hat?” GADAMER, «Die Universalität des hermeneutischen Problems», 1967, in *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, 1967-1977, p. 106; tradução nossa.

65“Sprachliche Überlieferung ist im eigentlichen Sinne des Wortes Überlieferung, d. h. hier ist nicht einfach etwas übriggeblieben, dessen Erforschung und Deutung als ein Überbleibsel der Vergangenheit zur Aufgabe wurde. Was auf dem Wege sprachlicher Überlieferung auf uns gekommen ist, ist nicht übriggeblieben, sondern es wird übergeben, d. h. es wird uns gesagt – sei es in der Form des

Com efeito, a *nossa* vivência da linguagem pressupõe a pertença fundamental a uma tradição criativa do uso da língua, sem a qual a nossa expressão perderia densidade semântica e riqueza sintáctica. Antes de se tornar num instrumento técnico de comunicação, a linguagem é uma experiência do mundo, ao revelar a pertença do sujeito à tradição que o funda.

No que diz respeito à consciência hermenêutica, a crítica de Gadamer dirige-se às concepções de hermenêutica que a pensam como uma metodologia da compreensão, a qual radica na dicotomia *clássica* entre explicação e compreensão. A origem do conflito *metodológico* entre explicar e compreender deve-se a Dilthey: «*Naturwissenschaften*» versus «*Geisteswissenschaften*»⁶⁶, se bem que o princípio da distinção entre explicação e compreensão se encontre anunciada em Schleiermacher: «*Verstehen der Meditation*» versus «*Verstehen der Einfälle*»⁶⁷. Para Schleiermacher a divisão entre os modelos de interpretação realiza-se sempre na dinâmica compreensiva, como se pode inferir pelas expressões *supra* citadas, enquanto Dilthey defende uma antinomia metodológica profunda, baseando-se na afirmação de uma diferença metafísica entre o «mundo psíquico» e o «mundo natural»⁶⁸.

Na nossa perspectiva, a antinomia metafísica entre *liberdade* e *natureza* (do «*si*», por hipótese epistemológica)⁶⁹, que se encontra subjacente ao pensamento de

unmittelbaren Weitersagens, in dem Mythos, Sage, Brauch und Sitte ihr Leben haben, sei es in der Form schriftlicher Überlieferung” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 393; tradução nossa.

66Cf. DILTHEY, «Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I – II. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften», 1924, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 1990, p. 332. Cf. DILTHEY, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», 1927, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, 1992, pp. 79-245.

67Cf. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, 1974, p. 173.

68Cf. DILTHEY, «Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I – II. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften», 1924, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 1990, p. 318.

69Esta *antinomia* desdobra a dinâmica subjacente a: “[...] alguns binómios conceptuais bem conhecidos pela antropologia filosófica e que tratam do homem de modos divergentes: alma – corpo, consciência – mundo, razão – irracional, liberdade – determinismo, pessoa – natureza, espírito – matéria” RENAUD, «O Homem como Destino Pessoal», in *O Cérebro e o Espírito*, 1985a, p. 204.

Dilthey é infirmada pela visão ontológica da consciência *iniciada* por Heidegger⁷⁰, e o respectivo aprofundamento metodológico problematizado por Gadamer sob vértices fecundos, como temos vindo a demonstrar. Em relação a esta dinâmica, a perspectiva gadameriana sempre distinguiu entre a reflexão intrínseca à actividade criadora e a reflexão «tematizada», instrumento privilegiado do método objectivante das ciências humanas⁷¹.

Com efeito, para Gadamer, transformar a hermenêutica numa técnica exegética significa esquecer que a compreensão implica uma participação ontológica do sujeito em relação à experiência artística, histórica e linguística. Sem dúvida que a hermenêutica visa, como Schleiermacher o sublinhava, evitar a incompreensão. Existem múltiplos factores extrínsecos que perturbam a nossa compreensão, como, por exemplo, a distância temporal, as diferenças culturais, a evolução semântica da linguagem, o que implica a arte de reconstruir o fenómeno original. No entanto, a incompreensão supõe sempre, segundo Gadamer, algo de mais primordial: «Não está pressuposto na verdade da incompreensão algo como um ‘acordo fundamental’?»⁷². Quando sondamos a natureza do desacordo, descortinamos a presença de um acordo [*Einverständnis*] prévio, revelado tanto pela relação dialógica da disputa, como também pela participação ontológica em relação ao objecto da discussão.

Por inerência, a denúncia gadameriana das metodologias críticas fundamenta-se na pertença originária da consciência em relação à tradição. A autonomização do sujeito, assim como a sua neutralização estética, histórica, linguística e hermenêutica, dissolvem a *nossa* participação experiencial do mundo a que *pertencemos*. A tradição

70Cf. HEIDEGGER, «Der Begriff der Zeit. (I. Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz; II. Die ursprünglichen Seinscharaktere Daseins; III. Dasein und Zeitlichkeit; IV. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit)», 1924, in *Gesamtausgabe*, Bd. 64, 2004. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (1927), pp. 149-153 [§ 32], [§ 33], [§ 34].

71“Man muß [...] die «effektive» Reflexion, die in der Entfaltung der Sprache geschieht, von der ausdrücklichen und thematischen Reflexion unterscheiden, die sich in der abendländischen Sprachgeschichte herausgebildet hat und die, indem sie alles zum Gegenstand macht, als Wissenschaft die Voraussetzungen der planetarischen Zivilisation vom morgen geschafften hat” GADAMER, «Die Universalität des hermeneutischen Problems», 1967, in *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, 1967-1977, p. 125.

72“Liegt nicht in Wahrheit allem Mißverstehen etwas wie ein «tragendes Einverständnis» voraus?”, *Ibidem*, p. 104; tradução nossa.

constitui, para Gadamer, a categoria que confere inteligibilidade ao sujeito, sob pena de *este* se perder na afirmação «quixotesca» da *sua* autonomia. Na perspectiva gadameriana, a tradição expressa a historicidade e finitude constitutivas da subjectividade humana.

O papel fundamental atribuído, por Gadamer, à tradição encontra-se intimamente ligado à reabilitação do valor do «preconceito» [*Vorurteil*] e da «autoridade» [*Autorität*]. O termo preconceito está indissociavelmente ligado ao ideal racional da «*Aufklärung*». O exercício do pensar, para o ideal iluminista, consiste, num primeiro momento, em criticar as crenças e concepções fundadas nos preconceitos. Ora, segundo Gadamer, só um preconceito contra os preconceitos poderá invalidar estes, porquanto se é difícil reabilitar os preconceitos que derivam da precipitação do juízo, o mesmo já não acontece no que diz respeito àqueles que surgem por prevenção. A atitude da «*Aufklärung*» sobre os preconceitos funda-se no preconceito que *identifica* autoridade e violência. A autoridade não implica necessariamente uma abdicação da razão, mas pode ser antes o reconhecimento racional dos limites da nossa perspectiva em face de outrem, porquanto como refere Gadamer: «[A autoridade] repousa sobre o reconhecimento, por consequência sobre um acto da própria razão que, consciente dos seus limites, concede aos outros um melhor juízo. A autoridade, compreendida no seu verdadeiro sentido, não tem nada a ver com a obediência cega e uma ordem dada. Com efeito, a autoridade em geral não tem imediatamente nada a ver com a obediência, mas com o *conhecimento*»⁷³.

Os preconceitos legítimos são *apenas* o reconhecimento da natureza histórica da consciência que não pode autoconstituir-se sem a presença reflectida, ou não, de uma tradição. Os costumes, as obras, a linguagem, os valores do passado não são necessariamente falsos, mas são antes a condição necessária para a própria construção

73“Sie [a autoridade] beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blinden Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun. Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 284; alteração e tradução nossas. A autoridade, em Gadamer, não constitui *apenas* uma dimensão histórica do pensar. Como salienta Ferreira da Silva, a obra de arte, como a linguagem, exercem a *mesma* função: “A beleza, tal como a linguagem têm uma autoridade ou consistência própria (luz), que escapa à **dimensão imanentista da consciência**, sem, no entanto, se impor de uma forma subsuntiva” FERREIRA DA SILVA, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, 1990, p. 274; negrito nosso.

do *nosso* mundo. Não é possível ao juízo humano libertar-se da sua situação histórica, porquanto *toda* a compreensão pressupõe *sempre* a prévia antecipação de um horizonte de sentido. A tradição identifica-se com os preconceitos que brotam espontaneamente do curso da história. Tradição e curso da história *coincidem*.

Mas o que é afinal um preconceito para Gadamer? Na nossa perspectiva, o preconceito gadameriano traduz o horizonte do presente, isto é, a finitude do próximo na sua abertura ao longínquo. A dimensão temporal do presente não se esgota em si mesmo, mas comporta um horizonte de compreensibilidade outorgado pelo passado. Enquanto a *minha* expectativa do futuro abre um campo indeterminado de possibilidades, a relação com o passado supõe a transmissão de uma herança de sentido. À consciência de estar sujeito ao tempo e à história, Gadamer designa-a por «história do efeito» [*Wirkungsgeschichte*], ou por «consciência histórica do efeito» [*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*], mediante a qual, conforme *supra* referimos, Gadamer delimita a consciência.

Com efeito, *nós* nunca *podemos* objectivar o efeito da história sobre *nós*, porquanto tal hipótese significaria a possibilidade de transcender absolutamente a *nostra* situação histórica. Mesmo quando *procuro situar-me* acima da *minha* condição temporal, a história age sobre *mim mesmo*, tem uma eficiência que lhe é própria. A eficácia histórica faz parte integrante do sentido da história, o que limita a pretensão metodológica a uma objectividade absoluta. Contra o «saber absoluto» de Hegel, para quem a história e o seu saber podem coincidir em cada momento histórico, a perspectiva de Gadamer reafirma o desfasamento entre a acção eficiente da história e a *nostra* reflexividade sobre ela⁷⁴.

A «*Wirkungsgeschichte*» não constitui *apenas* a afirmação da natureza finita e histórica da consciência humana, conquanto tem igualmente a função de *nos* oferecer o olhar a partir do qual o próprio passado passa a ser perspectivado. O horizonte do passado reveste simultaneamente o horizonte donde *eu posso* contemplá-lo. Esta intuição gadameriana torna-se mais clara se tivermos em atenção um exemplo que o autor sugere no prefácio à segunda edição (1965) de *Verdade e Método*: «É preciso admitir que, por exemplo, a imagem de uma divindade antiga que não foi exposta no

74Cf. GADAMER, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, 1976. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830) 1991.

templo a título de obra de arte votada a uma fruição reflexiva de tipo estético e que hoje se encontra exposta num museu moderno contém em si, sob a forma em que esta imagem nos aparece hoje, o mundo da experiência religiosa donde ela provém, podendo-se retirar a conclusão importante de que este mundo que é o seu faz ainda parte do mundo que é nosso»⁷⁵.

Na nossa perspectiva, este exemplo não deixa de ser, numa primeira análise, paradoxal. Quando alguém contempla, num museu, a estátua da deusa Artemisa dificilmente relaciona conscientemente o mundo hodierno de valores com as crenças religiosas que lhe estavam associadas na Antiguidade e que foram magistralmente descritas por Frazer⁷⁶. Quando muito procurará fruir esteticamente da beleza emanada dessa representação plástica. Como é que o mundo que *era* o seu faz ainda parte do mundo que é *nosso*? A resposta é, no entanto, *simples*. Os valores estéticos e religiosos do mundo contemporâneo com os quais *interrogamos* a estátua de Artemisa não são indiferentes em relação às crenças e valores que consubstanciaram o mundo clássico. Este último está presente no modo como *interrogamos* os artefactos culturais do *nosso* passado. A não ser assim, a ressonância da estátua de Artemisa sobre *nós* seria nula.

De facto, o papel fundamental conferido por Gadamer à tradição não significa a submissão cega da compreensão ao seu passado. O valor efectivo da tradição na constituição do sentido da consciência só é apreendido se tivermos em atenção a forma como o autor entende a interpretação, a saber, enquanto «aplicação» [*Verwendung*]: «Ora, as nossas reflexões conduziram-nos a reconhecer que se produz sempre no seio da compreensão algo como uma aplicação do texto a compreender à situação presente do intérprete»⁷⁷. A relação entre a cultura de uma época e a sua tradição deve ser

⁷⁵«Es sollte zugestanden werden, daß etwa ein antikes Götterbild, das nicht als Kunstwerk für einen ästhetischen Reflexionsgenuß im Tempel seine Aufstellung fand und heute in einem modernen Museum seine Aufstellung hat, die Welt der religiösen Erfahrung, der es entstammt, so wie es heute vor uns steht, enthält, und das die bedeutende Folge, daß diese seine Welt auch noch zu unserer Welt gehört» GADAMER, «Vorwort zur 2. Auflage» in «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1965) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, pp. 17-19; tradução nossa.

⁷⁶Cf. FRAZER, «The Golden Bough, The Magic Art and the Evolution of Kings (Part 1)», 1906-1915, in *The Golden Bough I*, 1993, pp. 1-11.

⁷⁷«Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfinden»

apreendida em termos de aplicação e não de submissão. Da mesma forma que as «ciências da natureza» [*Naturwissenschaften*] demonstram as suas proposições através da verificação experimental, nas «ciências do espírito» [*Geisteswissenschaften*] cada cultura aplica à sua época a tradição que a constitui, realizando uma fusão de horizontes, entre cada uma das perspectivas da consciência.

Depois desta breve *apresentação* do pensamento gadameriano tendo como pedra de toque a formulação que Gadamer elabora no estudo sobre a **imagem**, a qual, de forma fecunda, desdobra uma nova concepção de **identidade**, voltamos a esta questão (conforme afirmámos) estabelecendo a crítica de Ricoeur a Gadamer.

Com efeito, para Gadamer, como vimos, a imagem é uma substituição do modelo, tornando-o presente. Sem dúvida que não estamos perante uma imagem especular, cuja consistência é apenas assegurada pelo olhar. Pelo contrário, na medida em que a imagem torna presente o modelo, este último não tem outra forma de se manifestar a não ser através da sua imagem. O modelo apresenta-se na imagem, o que demonstra a presença de um desdobramento reflexivo, sem o qual não se poderia expressar a distinção entre modelo e imagem. Se o modelo não se apresentasse na imagem, dificilmente conceberíamos a necessidade de o distinguir da imagem. Não que o modelo – e este ponto é capital para Ricoeur – tenha uma imagem oculta, distinta da imagem que apresenta: pelo contrário, a única figuração possível do modelo é a imagem que se apresenta. Por sua vez, a imagem só atinge a plenitude da sua essência ao indiciar, pela sua presença, o modelo, conseguindo-o, como os neoplatónicos o demonstraram, ao reflectir em si a força criadora do modelo. Recusar a natureza reflexiva da imagem seria dissolver o princípio arquetípico do modelo, o que transformaria a imagem numa interacção infinita em busca de si mesma, numa «sombra da sombra», segundo a palavra poética de Píndaro⁷⁸.

A crítica de Gadamer dirige-se à apropriação reflexiva como princípio constituinte da imagem, embora admita o desdobramento reflexionante do modelo em imagem. Daí que, para o pensamento gadameriano, o distanciamento reflexivo

GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 313; tradução nossa.

78Cf. PÍNDARO, «Píticas VIII», in *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos*, 1995, vv. 95-97.

promovido pelo *cogito* em relação às suas imagens represente um factor negativo, conducente a uma objectivação metodológica do valor de verdade da obra. Pelo contrário, para Ricoeur, o distanciamento que a reflexão produz, confrontada com os seus testemunhos, significa o poder da consciência em recriar livremente as suas imagens. Esta diferença capital, na interpretação do papel da reflexão, não *nos* deve fazer esquecer a proximidade na compreensão da imagem. A relação entre modelo e imagem, proposta por Gadamer, constitui o princípio de inteligibilidade da conexão, estabelecida por Ricoeur, entre o «*si*» e os testemunhos da sua acção no mundo. Da mesma forma que o modelo não tem uma imagem oculta, distinta daquela que apresenta, o «*si*», sem os seus testemunhos, é um *nada* de representações. Só que a invisibilidade figurativa conquistada não é sinónimo de nadificação, dado que a única forma do modelo e do «*si*» alcançarem o seu ser efectivo é reconhecerem a diferença que os separa das suas imagens⁷⁹. **É a própria impossibilidade de conferir uma resposta positiva à questão sobre quem é o «*si*» para lá das suas imagens, em particular quando a ipseidade «perdeu o suporte da mesmidade»⁸⁰, que torna esta questão numa interrogação capital e insubstituível: «A frase: ‘eu não sou nada’ deve guardar a sua forma paradoxal: ‘nada’ não significaria mais nada se este ‘nada’ não fosse, com efeito, atribuído ao ‘eu’. Mas quem é ainda *eu* quando o sujeito diz que não é nada? Um *si* mesmo [*ipse*] privado do socorro da mesmidade»⁸¹.**

A aporia, assinalada anteriormente, sobre a relação entre o «*si*» e a sua forma incarnada, dissolve-se, tendo presente a exigência ricoeuriana de uma pertença recíproca [*appartenance*] entre a ipseidade e os testemunhos da sua acção. Da mesma forma que a noção humana de tempo deriva da conjugação entre o instante objectivável e a experiência fenomenológica do fluxo da consciência, do mesmo modo que o conceito antropológico de espaço resulta do entrelaçamento do sistema geométrico de coordenadas com a experiência do «aqui» [*hic*] absoluto do corpo próprio, podemos

79“O sujeito visto no **espelho** ou na **imagem** não é o sujeito que se vê a si mesmo nem o eu como sujeito da frase coincide com o sujeito de falar” BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, 1990, p. 211; negrito nosso.

80“Mais qu’est-ce que l’ipséité, quand elle a perdu le support de la mêmété ?” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 178.

81*Ibidem*, p. 196; tradução e alteração nossa, aspas e itálico no original.

concluir que a identidade da pessoa se constrói a partir da inscrição do sujeito como limite do mundo, o «si», nas formas incarnadas e simbólicas que dão testemunho da sua acção histórica e narrativa.

Qual a relação entre a noção hermenêutica de imagem e o símbolo? Para Gadamer, a imagem não se confunde, nem com o signo, nem com o símbolo, conquanto não lhes seja indiferente. O signo expressa a função de significação, na qual a expressão não vale por si mesma, mas reenvia a outra; pelo contrário, o símbolo condensa em si a capacidade de substituição integral do sentido⁸². Ora, as dimensões de substituição e de reenvio estão presentes na essência da imagem. Por um lado, a imagem reenvia a um modelo, na medida em que a imagem é sempre de um modelo; por outro, substitui o modelo, visto que este não tem nenhuma outra forma de apresentação que não seja a sua figuração imagética. Esta última, não reenvia a nada que não exista, de algum modo *nela*. Assim, a imagem, para Gadamer, *surge-nos*, como um *signo* simbólico, ou então, como um *símbolo* sinalizador. Ora, se a discriminação entre imagem e signo é importante, ao preservar a densidade ontológica da figuração imagética, parece-nos, no entanto, artificial a diferença sugerida entre o símbolo e a imagem. Seguindo uma indicação de Sartre, defendemos o princípio segundo o qual, «a função da imagem é *simbólica*»⁸³. Neste contexto, é forçoso reconhecer que faz parte da noção de símbolo, não apenas a *substituição*, mas também, tal como a imagem, o *reenvio* a uma outra realidade. Nenhum símbolo dispensa o reenvio a uma outra realidade, cuja presença material não seria possível sem ele. Conforme uma definição, proposta por Durand: «O símbolo é um signo que remete para um significado indizível e invisível, e, por isso mesmo, é obrigado a incarnar de forma concreta essa adequação que lhe escapa, através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam

82“Das Wesen des Bildes steht gleichsam zwischen zwei Extremen in der Mitte. Diese Extreme von Darstellung sind das *reinen Verweisen* – das Wesen des Zeichens – und das *reine Vertreten* – das Wesen des Symbols. Von beidem ist etwas im Wesen des Bildes da” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 157.

83“La fonction de l’image est *symbolique*. [...] Nous ne saurions accepter une conception selon laquelle la fonction symbolique viendrait se surajouter du dehors à l’image. Il nous paraît, [...], que l’image est symbolique par essence et dans sa structure même, qu’on ne saurait supprimer la fonction symbolique d’une image sans faire d’évanouir l’image elle-même” SARTRE, *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*, 1940, p. 189; tradução nossa.

inesgotavelmente a inadequação»⁸⁴. Podemos, sem dúvida, contestar o carácter genérico desta definição, tendo em conta que, na nossa perspectiva, o símbolo não é tanto um sensível que reenvia para um imaterial, mas é antes um sentido que indicia e realiza uma outra significação. Porém, não tem justificação teórica – e Gadamer reconhece-o⁸⁵ – ignorar a *transitividade* como uma propriedade crucial do símbolo. O signo, o símbolo e a imagem reenviam sempre a um outro distinto *deles* mesmos.

Ora, se o símbolo reúne em si a possibilidade que lhe é intrínseca de substituição, assim como a transitividade do signo, o critério que o distingue da imagem desvanece-se. O símbolo, tal como a imagem, torna presente o irrepresentável, substitui-o, e, ao mesmo tempo, reenvia a *ele*. A fragilidade da distinção primitiva entre imagem e símbolo obriga Gadamer a sugerir um novo princípio de diferenciação. Segundo esta interpretação, o símbolo, em si mesmo, contrariamente à imagem, não possui nada daquilo que representa. Os símbolos, para Gadamer, «não dizem nada do que simbolizavam»⁸⁶, sendo pouco importante a sua significação particular. Pelo contrário, a imagem, através da sua figuração específica, apresenta o modelo, o que corresponde a um efectivo «acréscimo de ser». Sobre esta concepção gadameriana, importa salientar os seus limites, sob pena de não apreendermos a importância dos testemunhos da *nossa* acção como símbolos de reconhecimento da ipseidade. Em primeiro lugar, Gadamer privilegia a dimensão substitutiva do símbolo, esquecendo que este último nunca constitui uma relação convencional e artificial com o real. É, aliás, esta a norma mais simples, empregue por Saussure⁸⁷, para distinguir os signos dos símbolos: enquanto, nos

84DURAND, *L'imagination symbolique*, 1984, p. 18; tradução nossa.

85“Wenn man «Symbol» das Erkennungszeichen getrennter Gastfreunde oder verstreuter Mitglieder einer religiösen Gemeinde nannte, an welchem sich die Zusammengehörigkeit ausweist, so hat ein solches Symbol gewiß Zeichenfunktion. Aber es ist doch mehr als ein Zeichen. Es zeigt nicht nur eine Zusammengehörigkeit an, sondern weist sie aus und stellt sie sichtbar dar” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 158.

86“[...] Sie sagen von sich aus nichts über das Symbolisiert aus” GADAMER, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 159; tradução nossa.

87“Le symbole a pour caractère de n’être jamais tout à fait arbitraire; il n’est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être

primeiros, a relação entre significante e significativo deriva de uma convenção; pelo contrário, nos símbolos, a relação é motivada, na medida em que é possível descortinar, na representação sensível, uma analogia com o representado. A ligação entre o simbolizante e o simbolizado nunca é arbitrária e convencional, sendo destituído de sentido, segundo o exemplo do linguista suíço, substituir a balança, por um carro, como símbolo da justiça. Os símbolos não são substituíveis uns pelos outros, estabelecendo-se, pelo contrário, uma relação de comunhão e de reciprocidade entre os seus elementos. Em segundo lugar, apenas o trabalho de interpretação consegue destrinçar analiticamente os elementos que compõem o símbolo, sendo redutor apreendê-lo apenas *do lado* do simbolizante. Para quem participa da significação simbólica, a diferença entre simbolizante e simbolizado é nula, o que demonstra que o símbolo encontra a sua verdadeira dimensão, na relação viva criada, na comunhão realizada. Como se poderia substituir o simbolizante se ele, nesse momento, é a expressão viva e incarnada de um sentido?

Quando a hermenêutica decifra os elementos constituintes da relação simbólica, verifica que o simbolizado não tem outra forma de se manifestar a não ser através de um simbolizante. No momento em que a esfera da representação, figurativa ou não, encontrar o seu limite, abre-se o domínio do símbolo⁸⁸. Como nos diz Ricoeur: «Uma significação simbólica é de tal modo que nós não podemos atingir a significação secundária [o simbolizado] a não ser através da significação primária [o simbolizante]; esta é o único acesso possível àquele. A primeira dá a segunda enquanto sentido de um sentido»⁸⁹. O símbolo é uma dádiva de sentido, dá a pensar⁹⁰, visto que a significação

remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple" SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1916, p. 101.

88“Là enfin où plus rien qui soit de l'ordre de la représentation n'intervient, où aucun opérateur de dénotation n'est permis, [...], où c'est le Symbolique seul, directement, qui se trouve mis en travail” WAHL, «Les ancêtres, ça ne se représente pas», in *L'interdit de la représentation*, 1984, p. 53.

89RICOEUR, «Parole et symbole», in *Revue des sciences religieuses*, 1975e, p. 150; tradução e alteração nossa. Neste contexto, o carácter presencial da representação simbólica é reconhecida por Gadamer, quando analisa a crítica romântica da alegoria, o que contraria directamente a sua tese, segundo a qual os símbolos não têm nenhuma relação, a não ser institucional e convencional, com o que simbolizam: “Ob es religiöses Symbol ist oder in profanem Sinne auftritt, als ein Abzeichen oder ein Ausweis oder ein Lösungswort – in jedem Falle beruht die Bedeutung des *Symbolon* auf seiner Präsenz und gewinnt durch die Gegenwart seines Gezeigt – oder Gesagtwerdens erst seine repräsentierende Funktion” GADAMER,

produzida, o simbolizado, só ocorre no interior da relação simbólica. Segundo a nossa interpretação (na esteira de Ricoeur), o «acréscimo de ser» manifestado pela imagem em relação ao modelo não deriva da figuração produzida mas, sim, da relação simbólica realizada entre a imagem e o seu modelo.

O privilégio ricoeuriano conferido ao símbolo, em detrimento da figuração imagética, *in stricto sensu*, é o resultado de, por um lado, se defender que a estrutura constitutiva da relação entre imagem e modelo é simbólica e, por outro, se reconhecer o papel crucial dos testemunhos da *nossa* acção na refiguração da *nossa* identidade pessoal. Ora, só metaforicamente é que *podemos* determinar esses testemunhos como «imagens», visto que, em si próprios, não são mais do que símbolos da **acção**.

Com efeito, a relação entre o simbolismo e a acção humana pode ser apreendida consoante dois níveis de análise. Assim, podemos, em primeiro lugar, privilegiar a forma como os símbolos redimensionam o comportamento humano. Segundo a formulação feliz de Ricoeur, os símbolos, neste caso, são «interpretantes da conduta»⁹¹, ao permitirem determinar um código de inteligibilidade das acções realizadas: «O mesmo segmento da acção – levantar o braço – pode significar: peço a palavra, ou voto, ou sou voluntário para determinada tarefa»⁹². Estamos, deste modo, perante *modelos culturais de significação* que possibilitam aos agentes determinar, com rigor, as acções a praticar. A *práxis* social, no seu conjunto, pode ser, segundo esta interpretação, compreendida como uma rede de sistemas simbólicos que organizam a totalidade da vida cultural humana⁹³. Para lá desta interpretação semiótica do **papel dos símbolos no**

«Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, 1985-1995, p. 78.

90“Mais ce que le symbole donne, c’est à penser” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 481. Segundo Sebag, o símbolo não só dá a pensar, como a ser: “Le symbole ne donne pas seulement à penser mais à être. Il a pouvoir d’informer le réel” SEBAG, «Le mythe: code et message», in *Les Temps Modernes*, 1965, 20, n° 226, p. 1611.

91RICOEUR, *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II*, 1986a, p. 244; tradução nossa.

92*Ibidem*; tradução nossa. Neste contexto, o seguinte texto de Ricoeur: “[...] le même geste de lever le bras, dans la suite des tableaux de Giotto dans la chapelle Arena de Padoue, signifie tour à tour le baptême de Jourdain, le miracle de Cana, l’expulsion des vendeurs du Temple, la salutation à la ville de Jérusalem, etc. L’action, «lever le bras» est chaque fois interprétée dans des contextes différents” RICOEUR, *Sémantique de l’Action*, 1971c, p. 26.

comportamento humano, podemos, em segundo lugar, interrogar a relação de pertença [*appartenance*] simbólica estabelecida entre a acção e o sujeito da mesma. Seguindo este caminho, Ricoeur interroga-se sobre «o que é que a acção [...] ensina sobre o seu agente?»⁹⁴. Procura-se, assim, decifrar a forma como os testemunhos da *práxis* se podem constituir no caminho privilegiado para o reconhecimento da identidade de uma ipseidade.

A conexão entre a acção e o agente constitui o tema central da investigação ricoeuriana sobre a filosofia da acção. Esta última, segundo Ricoeur, em especial a sua vertente analítica, tem centrado a sua análise na relação entre acção e acontecimento. Tal orientação privilegia a clarificação do sentido objectivo da acção, ocultando a dimensão do seu sujeito, o agente. Independentemente de estabelecermos uma diferença lógica entre o acontecer e o fazer acontecer, entre o conhecimento por observação e o conhecimento prático, entre causa e motivação⁹⁵, importa não promover uma elisão do sujeito da acção. Construir uma filosofia da acção, sem sublinhar a esfera da ipseidade, significa realizar uma «semântica da acção sem agente» que anula «a intenção da intenção, a saber, o impulso específico para o futuro onde a coisa a fazer é feita por mim, o mesmo (*ipse*) que diz que fará»⁹⁶. O reconhecimento do papel capital do agente

93“Tout culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l’art, la science, la religion” LÉVI-STRAUSS, «Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss», in *Sociologie et anthropologie*, 1985, p. 19.

94RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 73; tradução nossa.

95A raiz contemporânea desta distinção, já subjacente na caracterização da especificidade da *práxis* no livro VI da “Ética a Nicómaco” de Aristóteles, encontra-se presente nas “Investigações Filosóficas” de Wittgenstein: “Betrachte die beiden Sprachspiele: a) Einer gibt einem Andern den Befehl, bestimmte Armbewegungen zu machen, oder Körperstellungen einzunehmen (Turnlehrer und Schüler). Und eine Variante dieses Sprachspiels ist dies: Der Schüler gibt sich selbst Befehle und führt sie dann aus; b) Jemand beobachtet gewisse regelmäßige Vorgänge – z. B. die Reaktionen verschiedener Metalle auf Säuren – und macht daraufhin Vorhersagen über Reaktionen, die in bestimmten Fällen eintreten werden. Es ist zwischen diesen beiden Sprachspielen eine offenbare Verwandtschaft, und auch Grundverschiedenheit” WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, § 630; *Idem*, *Schriften I*, 1980, p. 473. O que existe em comum é o poder de previsão, enquanto a diferença fundamental se encontra na distinção entre o agir e o acontecer, entre o «compreender» e o «explicar».

96RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 92; tradução nossa; itálico no original. Sobre a relação entre a fenomenologia e a análise linguística da acção em Ricoeur, cf. PETIT, «Pour une phénoménologie linguistique de l’action», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1979, 84, n° 3, pp. 397-403.

no desenrolar da acção constitui, para Ricoeur, o momento da atestação do «*si*» no interior da acção. Sem este reconhecimento, perder-se-ia o papel da *iniciativa*, enquanto intervenção do agente no curso do mundo. O poder-fazer do agente, a sua iniciativa, não é um atributo predicável, é antes a experiência de um *facto primitivo* constituinte da entidade específica do «*si*».

O conceito de agente desempenha um papel decisivo na dissolução da antinomia, estabelecida pela filosofia analítica da acção, entre motivação e causalidade. Na raiz desta oposição encontra-se uma noção de causa herdada do pensamento moderno, em particular, da filosofia de Hume. Segundo esta visão etiológica, causa e efeito constituem dois elementos que podem ser identificados separadamente, não sendo necessário estabelecer uma conexão lógica entre as substâncias que os constituem⁹⁷. Não *sou* obrigado, pelo facto de um fósforo provocar um incêndio, a descrever este último para apreender a natureza do primeiro. Ora, segundo a teoria da acção de Anscombe⁹⁸, o mesmo não se passa quando entramos na esfera da motivação, na medida em que *me* é impossível descrever um projecto sem elucidar a acção que será realizada.

A abordagem ricoeuriana do tema da *motivação* do sujeito remonta ao estudo sobre a filosofia da vontade⁹⁹. Criticando severamente a concepção intelectualista da motivação, ao confundir os móbeis da acção com causas, Ricoeur mostra-nos que a motivação essencial é de ordem afectiva, estando enraizada nas esferas da corporeidade e do involuntário. A relação entre a decisão voluntária e o projecto da acção exige a mediação da motivação, porquanto só esta última tem o poder de fazer convergir o plano involuntário dos motivos com a deliberação racional. Não existe projecto que não implique simultaneamente iniciativa do querer e receptividade da afecção, vontade livre e acolhimento de valores. A situação do homem descobre-se nesse ponto de cruzamento entre a decisão e a necessidade, em que, por um lado, não é o sujeito que cria a

97“‘All those objects, of which we call the one *cause* and the other *effect*, considered in themselves, are as distinct and separate from each other, as any two things in nature, nor can we ever, by the most accurate survey of them, infer the existence of the one from that of the other” HUME, *A Treatise of Human Nature*, 1751, II, Part III, Section I.

98“‘Motives may explain actions to us; but that is not to say that they «determine», in the sense of causing, actions” ANSCOMBE, *Intention*, 1963, § 12, p. 19.

99Cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, pp. 64-81.

necessidade, mas, por outro, o *cogito* pode suspender pontualmente a necessidade como motivo da acção. Segundo Ricoeur, sem a intervenção da imaginação, nunca se poderia estabelecer o cruzamento entre a necessidade e o querer. Se, num primeiro momento, os motivos brotam da afectividade do corpo, num segundo momento, são prolongados pela imaginação, constituindo tal prolongamento a essência do *desejo*.

A descoberta da característica desiderativa da acção irá permitir a Ricoeur evoluir de uma concepção dominada ainda pela contraposição entre causa e motivo¹⁰⁰, para uma nova representação da motivação, na qual causa e motivo coabitam. A energia do desejo, ao fazer coincidir sentido e força, revela um plano de existência em que o motivo não se esgota nas razões do agir, mas engloba a esfera passiva do querer¹⁰¹. Sem

100Nos textos dos anos 50 ainda é nítida a preocupação ricoeuriana em estabelecer uma oposição estrita entre motivação e causalidade: “La motivation exprime donc bien, dans ce premier moment de ma décision, une des charnières du volontaire et de l’involontaire. Par contre, la cause – par opposé au motif – appartient à la sphère objective et se rapporte à l’explication naturaliste des choses” RICOEUR, «L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite», in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1951, 45, p. 7. No no anterior o autor afirma: “Le rapport de la décision aux motifs contient un piège, et même une invitation à trahir la liberté. [...] Le mot même de motif évoque une motion, un mouvement observable en droit dans le monde des objets comme un phénomène naturel. Tout le langage conspire à confondre une raison d’agir avec une cause [...]. L’action semble un ensemble d’effets dont les motifs sont les causes” *Idem*, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 64. Ricoeur chega mesmo a utilizar a argumentação que irá mais tarde criticar severamente a Anscombe: “Le propre d’une cause est de pouvoir être connue et comprise avant ses effets. Un ensemble de phénomènes peut être intelligible hors d’un autre ensemble de phénomènes qui en résultent. [...] C’est au contraire l’essence d’un motif de n’avoir pas de sens complet en dehors de la décision qui l’invoque. Il ne m’est pas donné de comprendre d’abord et en eux-mêmes les motifs, et d’en dériver secondement l’intelligence de la décision” *Ibidem*, p. 65. Uma análise crítica da filosofia analítica da acção, conduziu Ricoeur a alterar a sua posição sobre este problema: “Je me rangerai donc plutôt du côté des auteurs qui, aujourd’hui, remettent en question cette opposition trop simple entre motifs et causes” *Idem*, *Sémantique de l’Action*, 1971c, p. 44. Segundo a nossa interpretação, estamos confrontados com uma questão terminológica e não temática. O objectivo das duas teses, aparentemente contraditórias, é o mesmo: criticar a concepção intelectualista da vontade que confunde motivação da acção com razão de agir. Assim, enquanto na época da “Filosofia da vontade” (1950) se apelava para a motivação involuntária do querer em detrimento da determinação racional da causa, na “Semântica da Acção” (1971c), importava mostrar que a motivação era mais vasta do que a intenção intelectual, compreendendo dimensões involuntárias e desiderativas que escapam ao exercício racional de deliberação. Não é indiferente em relação a este problema terminológico, a distinção entre corpo próprio e corpo físico – apelando para uma distinção entre motivo e causa natural – assim como a intuição ricoeuriana de um círculo hermenêutico – exigindo a reciprocidade entre a compreensão da motivação e a explicação da causalidade.

101“L’opposition motif/cause est-elle tenable? N’a-t-on pas trop identifié motif à raison de..., c’est-à-dire à des «rationalisations»? N’y a-t-il pas, à l’autre extrémité de l’éventail, des motifs qui sont des causes? (par exemple l’expression: qu’est-ce qui vous a poussé à?). N’a-t-on pas négligé l’aspect de disposition qui s’attache à l’expérience du désir et, plus encore, à l’émotion? Ici le motif est aussi cause. Ainsi, en descendant vers le bas du spectre de la motivation, on atteint un point où sens et force coïncident; ainsi

este entrelaçamento entre motivação e causalidade, ou, para utilizarmos a terminologia da *Filosofia da vontade*, entre motivos voluntários e involuntários, não teríamos possibilidade de compreender a natureza da *acção*. A esfera do agir impõe a pertença recíproca [*appartenance*] entre a iniciativa do querer e a passividade do ser, sem a qual não se poderia pensar a possibilidade de um ser livre poder produzir efeitos reais no mundo. A experiência do desejo permite compreender a eficácia da noção teleológica da causalidade, distinta da concepção dicotómica inerente à etiologia de Hume. Na verdade, a representação teleológica da causalidade possibilita uma visão diferente da relação entre causa e efeito, bem distinta da sua identificação separada, assim como da sua conexão contingente. No interior da explicação teleológica, na qual «a ordem é ela mesma um factor da sua produção»¹⁰², o acontecimento produtor é requerido pelo seu próprio fim, o que dissolve a possibilidade da sua separação analítica.

A insistência ricoeuriana na reciprocidade entre motivação e causalidade não significa reduzir a esfera da *acção* ao universo dos acontecimentos, como se deixa antever na ontologia de Davidson¹⁰³. Esta redução só poderia ocorrer se realizássemos uma elisão absoluta do sujeito da *acção*, de tal modo que o acto físico do acontecer pudesse substituir integralmente a motivação do querer. Por sua vez, não tem sentido identificar a totalidade dos acontecimentos com *acções* praticadas, visto que isso significaria transformar os eventos, na sua globalidade, em consequências de *acções* premeditadas: «Da mesma forma que perceber não é algo entre as coisas que percepciono, também o fazer não é uma das coisas que acontecem»¹⁰⁴.

O traço comum da concepção intencional da *acção* de Anscombe e da ontologia do acontecimento de Davidson encontra-se na dissolução do papel positivo do agente na construção da *acção*. Ora, o conceito de *acção* não pode dispensar a intervenção

apparaît la limite d'une méthode qui se tient dans les bornes de la conscience claire, éclairée par le logos, par le dire" RICOEUR, *Sémantique de l'Action*, 1971c, p. 16.

¹⁰²*Ibidem*; tradução nossa.

¹⁰³A identidade entre *acção* e acontecimento, em Davidson, é o resultado de uma sobrevalorização do princípio de causalidade: "Cause is the sement of the universe; [...]" DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, 1989, p. 11.

¹⁰⁴RICOEUR, *Sémantique de l'Action*, 1971c, p. 29; tradução nossa.

intencional, mesmo que não voluntária, de um sujeito. O agente é identificável por si mesmo, mas a sua existência manifesta-se no conjunto de actos praticados. Mesmo que superemos a concepção dicotómica de causalidade, através da sua representação teleológica, não nos podemos privar da orientação intencional, introduzida pelo sujeito, na consecução dos seus actos¹⁰⁵. **O decisivo, para Ricoeur, não está no carácter intencional da acção** – tese paradoxalmente comungada tanto pela posição analítica de Anscombe, como pela fenomenologia da acção proposta por Sartre – **mas no poder e iniciativa revelada pela ipseidade do agente em refigurar a experiência do mundo.**

A reflexão sobre a natureza do agente exige a introdução da questão da ipseidade do sujeito, sob pena de cairmos numa concepção estritamente formal da vida ética. Se toda a acção implica a sua mediação por um conjunto de regras que conferem universalidade à acção, o sujeito que age tem uma densidade singular que transcende toda a norma. Sem dúvida, tendo presente a relação dialéctica, já observada, entre o sujeito e a imagem, é-nos impossível descrever a natureza do agente para lá dos seus actos: «O agente é uma espécie de causa, e uma estranha causa, pois põe fim à busca da causa. Quem fez isto? Um tal. Um ponto, é tudo»¹⁰⁶.

A crítica ricoeuriana da formalização da acção pressupõe uma nova concepção da vida ética. Segundo a terminologia de Ricoeur¹⁰⁷, a *ética* representa o visar de uma

105“À la notion générale de l’explication par un but, l’expérience humaine ajoute celle d’une orientation *consciente* par un agent capable de se reconnaître comme le sujet de ses actes; l’expérience n’est pas seulement ici l’application de la loi; elle la spécifie, en désignant le noyau intentionnel d’une action consciemment orientée” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 99. Cf. texto idêntico em RICOEUR, *Sémantique de l’Action*, 1971c, p. 48.

106RICOEUR, *Sémantique de l’Action*, 1971c, p. 48; tradução nossa.

107“Je réserverai le terme éthique pour la *visée* d’une vie accomplie et celui de morale pour l’articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l’universalité et par un effet de contrainte [...]. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l’opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l’éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique*, et un héritage kantien, où la morale est définie para le caractère d’obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique*” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 200; “Faut-il distinguer entre morale et éthique? A vrai dire, rien dans l’étymologie ou dans l’histoire de l’emploi des mots ne l’impose: l’un vient du grec, l’autre du latin, et les deux renvoient à l’idée de mœurs (*ethos*, *mores*); on peut toutefois discerner une nuance, selon que l’on met l’accent sur ce qui est *estimé* bon ou sur ce qui *s’impose* comme *obligatoire*” *Idem*, *Lectures 1. Autour du Politique*, 1991c, p. 256. Esta distinção visa, acima de tudo, salientar a urgência em enraizarmos a moral na ética sob pena de assumirmos um formalismo como critério de inteligibilidade da acção prática. Deste modo, a sua diferenciação conceptual é condição de possibilidade do seu entrecruzamento criador. É neste sentido que compreendemos a

«vida realizada», conforme o modelo teleológico aristotélico, e a moral expressa a normatividade deontológica – do grego τὸ δέον, «o que é preciso» – que confere universalidade a essa intenção. A moral não dispensa, antes supõe a sua referência permanente a um plano ético mais radical, apresentado como a estima de «si»¹⁰⁸, distinto do respeito moral por si. Tal estima não se confunde com a atitude narcisista de um sujeito, é, ao invés, a expressão do carácter irreduzível da ipseidade à lei formal. Este primado da vida ética sobre a moral não desobriga a acção humana de ser articulada por princípios universais, morais e jurídicos. Todavia, quando a universalidade da regra se confronta com a individualidade da vida, torna-se necessário, segundo Ricoeur, apelar para uma *sabedoria prática* (a φρόνησις aristotélica) que implique o *comprometimento pessoal*, ou convicção [*conviction*], do agente perante uma situação singular. Por exemplo, seria eticamente redutor transformar a reciprocidade única alcançada na solicitude a uma simples obediência a um dever, na medida em que na solicitude se oferece a «confissão partilhada na fragilidade e, finalmente, na mortalidade»¹⁰⁹ de cada indivíduo. Daí a crítica ricoeuriana a todas as concepções da acção prática, sejam elas morais, jurídicas, ou políticas, que obliteram o enraizamento simbólico da norma em relação à vida que a fez brotar¹¹⁰.

afirmação paradoxal de Ricoeur: “[...] le problème moral ou éthique (comme Frédéric Lenoir, je propose de ne pas tenir compte de la distinction que l’on pourrait faire entre les deux adjectifs) en termes de responsabilité” *Ibidem*, p. 272. Sobre a fundamentação axiológica da moral em Ricoeur, cf. VANSINA, «La problématique énochale de Paul Ricoeur et l’existencialisme», in *Revue Philosophique de Louvain*, 1972, 70, p. 619.

108“C’est la visée éthique que correspondra ce que nous appellerons désormais estime de soi, et au moment déontologique le respect de soi” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 201. Como salienta Da Re: “[...] dans le domaine de l’éthique, il faut résister à la tentation d’introduire immédiatement le concept de loi et de l’obligation. Car il y a un fondement encore plus primitif de la liberté, qui ne doit pas être rapproché en première instance à la loi morale. Il y a une exigence d’effectivité, un effort d’être, d’engagement, de réalisation, qui surgit d’une liberté entendue comme «tâche»” DA RE, «De l’herméneutique à l’éthique: note sur la pensée morale de Gadamer, Ricoeur et Pareyson», in *Notes et documents*, 1986, 11, p. 118.

109RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 225; tradução nossa.

110A crítica ricoeuriana à filosofia de direito de J. Rawls visa a forte acentuação construtivista que é conferida à noção de justiça. Segundo Rawls, o elemento fundamental da justiça é a «equidade» [*fairness*]: “«Justice as fairness»: it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair. The name does not mean that the concepts of justice and fairness are the same, any more than the phrase «poetry as metaphor» are the same” RAWLS, *A Theory of Justice*, 1971, pp. 12-13. Através da construção de um modelo formal – o «véu de ignorância» [*veil of ignorance*] – reabilita-se,

Deste modo, começando a concluir a tentativa de tematização do «*si*» por parte de Ricoeur, o autor questiona: **«Que modo de ser é pois o do «*si*» [*soi*], que espécie de ente ou de entidade é ele?»**¹¹¹. No nosso entendimento, a primeira *resposta* de Ricoeur a esta questão consiste em apresentar **a ipseidade como *ser no mundo enquanto seu limite***. A partir do momento em que se transcende a noção de mundo como soma universal de entidades, torna-se possível compreender a reciprocidade constitutiva do «*si*» e do mundo, numa palavra, a pertença recíproca [*appartenance*] e simbólica entre ambos. Por um lado, o mundo não é *nada* sem uma ipseidade que o constitua, mas, por outro, essa mesma ipseidade está «projectada» e enraizada no mundo, sem que tal represente a sua confusão com qualquer entidade mundana: **«O ser do «*si*» supõe a totalidade de um mundo que é o horizonte do seu pensar, do seu fazer, do seu**

sob novos termos, a tradição contratualista do direito, criticando severamente a teoria utilitarista da justiça, para quem, em última instância, a justiça do todo justifica a possível injustiça da parte. A noção de *contrato social* alcança com Rawls um novo estatuto, baseado na situação imaginária de uma situação social em que houvesse uma ignorância recíproca sobre a situação real dos membros de uma sociedade, permitindo, a estes últimos, decidir com racionalidade e equidade sobre a virtude social por excelência, a justiça. A crítica de Ricoeur procura mostrar que esta concepção deontológica do direito corre o risco de desenraizar as regras da justiça da pré-compreensão do que é justo e bom. Sem este horizonte de enraizamento, a justiça contratual tornar-se-ia apenas um artifício formal: “L’imagination de la situation originelle serait simplement fantastique et sans prise sur les décisions institutionnelles effectives si celles-ci ne se situaient pas dans le prolongement du moment critique de la conviction morale. Aussi bien, quand nous discutons de la justice d’un impôt ou d’une punition, nous pratiquons spontanément cette époque, cette suspension de nos intérêts propres qui met à la recherche d’un argument fort. Je pousserai plus loin encore cette première suggestion en disant que c’est la dimension critique de la conviction qui protège l’imagination de la situation originelle contre l’arbitraire et qui permet de la mobiliser, de l’enrôler, au bénéfice de la rationalisation du sentiment moral fondamental, consistant dans le respect de l’humanité dans la personne d’autrui et dans la mienne” RICOEUR, *Lectures 1. Autour du Politique*, 1991c, pp. 228-229; “[...] j’aimerais dire que c’est la précompréhension que nous avons du juste et de l’injuste qui préserve la dimension déontologique d’un argument qui, livré à lui-même, basculerait à nouveau du côté de l’utilitarisme. Par «précompréhension du juste et de l’injuste», j’entends quelque chose comme la Règle d’or que l’on trouve formulée chez les rabbins du premier siècle, dans le Sermon sur la Montagne et chez quelques moralistes de l’âge hellénistique: «Ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu’il te soi fait». Je me risque à dire ici que, séparée du contexte de la Règle d’or, dont je viens de rappeler la formulation millénaire, la règle du *maximin* régresserait du plan catégorique au plan simplement prudentiel propre à tout *bargaining game*. C’est, en dernière instance, notre sens de la justice, non pas intuitif, mais bien plutôt instruit et éduqué par une longue histoire culturelle d’origine juive et chrétienne, autant que grecque et romaine, qui préserve la caractérisation éthique de la régie du *maximin* en situation d’incertitude” *Ibidem*, p. 229.

111RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 345; tradução e alteração nossa, negrito nosso. Sobre o projecto ontológico de Ricoeur, cf. ROSSI, «Per un’analisi dell’ontologia di Paul Ricoeur», in *Aquinas*, 1980, 23, pp. 439-466.

sentir – em suma do seu *cuidado*»¹¹². Todavia, como já salientámos, se o «*si*» é um ser-no-mundo tal presença realiza-se no seu limite. **Em termos rigorosos, deixa de ter sentido falar-se do mundo enquanto universal de referências dos sujeitos, na medida em que cada mundo é proporcional a cada ipseidade.** Não existe o mundo, mas, sim, *mundos* que se entrelaçam e comunicam entre si¹¹³.

Em segundo lugar, Ricoeur revela-nos o «*si*» como *desejo*, como *conatus*, o que constitui uma crítica radical à caracterização do «para si» [*pour soi*] sartreano como experiência de nadificação. **O «*si*» na sua radicalidade é afirmação originária, vontade enraizada no involuntário, desejo, conatus.** Este último termo deve ser interpretado à luz do pensamento espinosista¹¹⁴, não tanto como um esforço, mas antes como um impulso de expressividade intrínseco ao modo da substância. Pode-se, assim, *concluir* que **cada ipseidade apropria reflexivamente a força singular e infinita de expressão contida em cada acto de ser.**

Em terceiro lugar, o «*si*» e a *alteridade* são termos que se implicam mutuamente. Como sublinhámos (em filigrana), o outro não é apenas aquele com o qual o «eu» se confronta, mas dá conta, acima de tudo, da estrutura íntima da identidade da ipseidade. **O reconhecimento da entidade própria é simultânea com a descoberta do outro no seio de si mesmo, sem o qual o respeito ético pela alteridade de outrem não teria possibilidade de se realizar.**

A conexão entre o mesmo e outro, defendida por Ricoeur, permite redimensionar o tema da identidade. Como demonstrámos, o «*si*» coincide com uma forma específica de identidade, a identidade da ipseidade, na qual o «mesmo» se apresenta como *ipse*. Quando a ipseidade se revela na vida prática, quando o sujeito se assume como agente, a unidade do «*si*» pode assumir duas formas distintas: como *carácter* e como *fidelidade*. No primeiro caso, *idem* e *ipse* tendem, no limite, a coincidir; no segundo caso, no compromisso de «*si*», a ipseidade dispensa a

112RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 360; tradução e alteração nossa, negrito nosso.

113“Autrui, c’est d’abord cette existence d’un monde possible” DELEUZE/GUATTARI, *Qu’Est-Ce que la Philosophie*, 1991, p. 22.

114“Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia” ESPINOSA, *Ethica ordine geometrica demonstrata*, (1677) 1992, III, prop. 9.

mesmidade. Deste modo, como devemos entender o conceito ricoeuriano de *carácter*? O termo aparece-nos, num primeiro momento, como a explicitação nocional de uma coincidência de opostos: modo de ser da liberdade que não foi escolhido livremente, liberdade que é, em certo modo, «uma natureza»¹¹⁵, identidade da ipseidade (*ipse*), que aparece como mesmidade (*idem*), «abertura finita da minha existência»¹¹⁶. Em ambos os casos, visa-se a situação paradoxal de um sujeito que se descobre *num* mundo, mas como seu **limite**. Mais do que inventariar psicologicamente o conjunto de disposições que são subjacentes ao *carácter*, como, por exemplo, os hábitos e as identificações idealizantes, importa, segundo Ricoeur, sublinhar a forma específica de concordância produzida: «O carácter é verdadeiramente o ‘quê’ do ‘quem’»¹¹⁷.

A trama narrativa da constituição do sujeito implica um «enredo» construído a partir da conjugação permanente entre o carácter e a fidelidade a «si». Este «enredo», enquanto «unidade narrativa de uma vida»¹¹⁸, não esgota, porém, a unidade pessoal de cada sujeito. **A identidade da ipseidade manifesta-se no carácter e na fidelidade a si, mas transcende sempre a imagem e o testemunho revelado.** Mais do que «atributos» ou «qualidades» da sua essência, **os testemunhos de uma ipseidade aparecem-nos como símbolos da situação singular de um ser que, através da atestação de «si», é capaz de transmutar a nulidade predicativa da questão «quem sou eu?» na nudez da própria questão**¹¹⁹.

115“Ce que le sens commun n’arrive pas à former, c’est l’idée d’une liberté qui *est* par quelque côté une nature, l’idée d’un caractère qui est la *manière individuelle* – non choisie et non modifiable de la liberté – de la liberté même” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 333.

116RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 75; tradução nossa.

117RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 147; tradução nossa.

118RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 187; tradução nossa. Neste exacto contexto: “A concept of a **self** whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end” MACINTYRE, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 1985, p. 191; negrito nosso.

119“En ces moments de dépouillement extrême, la réponse nulle à la question *qui suis-je?* renvoie, non point à la nullité, mais à la nudité de la question elle-même” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 197; *Idem*, «L’Identité Narrative», in *La narration. Quand le récit devient communication*, 1988a, p. 300; “En ces moments de dépouillement extrême la réponse nulle, loin de déclarer *vide* la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question. Seule ne peut être abolie la question même: qui suis-je?” *Idem*, «L’Identité Narrative», in *Esprit*, 1988b, p. 304. Ressoam nestas palavras cruciais de

Capítulo II

Prolegómenos teóricos do «si»: a *dialogica* fenomenologia<>psicanálise

Na nossa perspectiva, a distinção husserliana entre evidência «apodíctica» e «adequada» do *cogito* constitui o ponto de partida a partir do qual Ricoeur tematiza a relação entre a reflexão filosófica e a investigação psicanalítica do inconsciente¹²⁰. A apodicticidade da experiência do *cogito*, assim como o seu núcleo de adequação, intrínseco à «presença viva do eu», representam o ponto de vista fenomenológico e transcendental, sem o qual a análise metapsicológica psicanalítica correria o sério risco de se transformar numa inquirição naturalista, fundada no realismo de um pretenso inconsciente que pensa e deseja por si mesmo. Mas, por sua vez, o reconhecimento da inadequação do *cogito* a si próprio autoriza uma análise mais ampla do estatuto da ipseidade humana, *mutatis mutandis*, do «si». Como referimos no capítulo anterior, o *cogito* integral não se esgota nos limites da consciência reflexiva, mas dá conta de níveis involuntários e passivos da *nossa* acção. Reduzir o *cogito* à evidência da consciência de si mesmo é confundir apodicticidade com adequação absoluta. Como refere Husserl, deve-se colocar a questão sobre a possibilidade do *ego* transcendental «se iludir a si mesmo» [*sich über sich selbst täuschen*], o que exige uma análise crítica das formas da evidência apodíctica. A evidência viva do *cogito* não é ela mesma dada, mas apenas presumida.

O reconhecimento de uma esfera ampla do *cogito*, que não se revê na adequação absoluta da evidência da consciência, implica um movimento de «renúncia» [*dessaisissement*] à ilusão de uma consciência absolutamente autónoma, voluntária e desenraizada. Este despojamento de si próprio, esta «humilhação» da consciência, longe de representar um corte abrupto com a compreensão de si mesmo, significa antes o seu aprofundamento. A intuição ricoeuriana de um *cogito* que descobre a integralidade das

Ricoeur um dos imperativos capitais para a nossa reflexão acerca do «si»: ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν – «procurei-me a mim próprio» HERACLITO, frag. 101, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951-52.

120“«Dans une évidence, l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair». Cette proposition constitue, à nos yeux, la structure d'accueil dans laquelle la problématique freudienne doit être pensée et réfléchie” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 409. Cf. o comentário ao mesmo texto em RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 368.

suas dimensões a partir da crítica das suas falsas certezas, não é estranha ao pensamento psicanalítico. Apesar da psicanálise nunca atingir o plano transcendental da subjectividade humana, impossibilitando-a, deste modo, de aceder ao sentido radical da ipseidade do *cogito* humano¹²¹, tem, no entanto, presente a íntima relação entre o despojamento de si mesmo e o movimento de reconhecimento da sua própria identidade. Referindo-se metaforicamente ao *ego*, Freud diz o seguinte: “Tu comportas-te como um monarca absoluto que se contenta com as informações que lhe dão os altos dignitários da corte e que não desce ao povo para ouvir a sua voz. Entra em ti mesmo profundamente e aprende, em primeiro lugar, a conhecer-te”¹²². Este imperativo délfico de conhecimento de si próprio, este «procurei-me a mim mesmo» de raiz heraclitiana¹²³,

121“Maintenant, je ne cacherai pas que cette tactique, parfaitement adaptée à une lutte contre l’illusion, condamne la psychanalyse à ne jamais rejoindre l’affirmation originaire: rien n’est plus étranger à Freud que l’idée du Cogito se posant lui-même dans un jugement apodictique, irréductible à toutes les illusions de la conscience. C’est pourquoi la théorie freudienne du moi est à la fois très libérant à l’égard des illusions de la conscience et très décevant par son impuissance à donner au «Je» du *Je pense* un sens quelconque” *Ibidem*, pp. 415-416.

122FREUD, «A difficulty in the path of psycho-analysis», 1917e, in *Standard Edition*, XVII, 1955, p. 143; tradução nossa. Parte do texto citado por Ricoeur em RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 415.

123Cf. HERACLITO, frag. 101, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951-52; PLUTARCO, «Contra Colotes», 20, 1118c, in *Os Pensadores Pré-Socráticos – Vida e Obra, Fragmentos, Doxografia e Comentários*, 1996, p. 107; “Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas” St. AGOSTINHO, «De vera religionem», in *The Confessions of Saint Augustine*, 1997, 10, p. 39 [§ 72]; “Man muß erst die Welt durch *epochê* verlieren, um sie in universal Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*” HUSSERL, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 183 [§ 64]. A tradição délfica que anima este aprofundamento da interioridade encontra-se presente em todo o pensamento ocidental. A título de exemplo, cf. os seguintes textos: PÍNDARO, «Odes Píticas», II, in *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos*, 1995, p. 72; PLATÃO, «Alcibiades I», in *Plato in Twelve Volumes*, 12, 1927, 124b; “[...] und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden” FICHTE, «Die Wissenschaftslehre», 1804, in *Sämtliche Werke*, X, 1835, p. 98; “Erkenne, was du bist, und sey, als was du dich erkannt hast, dieß ist die höchste Regel der Weisheit” SCHELLING, *Initia Philosophiae Universae (Erlanger Vorlesung)*, (1820-1821) 1969, p. 31; “*Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis das Wahrhaften des Menschen, wie das Wahrhaften an und für sich, – der *Wesens* selbst als Geistes” HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830) 1991[§ 377]; “«*Erkenne dich selbst*» ist die ganze Wissenschaft. – Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen” NIETZSCHE, «Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurtheile», 1881, in *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: Sämtliche Werke (KSA)*, Bd. 3, (1967) 1988 [§ 48]; “Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen

marca decisivamente o projecto metapsicológico de Freud. O valor sapiencial da íntima conexão entre a humilhação de si mesmo, do *amor sui*, e a descoberta da verdadeira interioridade, é sublinhado por Freud, quando nos mostra o movimento psicanalítico como uma das principais feridas narcísicas do espírito humano: «Num ensaio de 1917, Freud fala da psicanálise como de uma ferida e de uma humilhação do narcisismo, como foram, diz ele, à sua maneira, as descobertas de Copérnico e de Darwin que descentraram o mundo e a vida em relação à pretensão da consciência. A psicanálise descentra, da mesma forma, a constituição do mundo fantasmático em relação à consciência»¹²⁴. No caso específico, a ferida diz respeito ao narcisismo (entendido aqui no seu sentido mais amplo enquanto concentração afectiva sobre o *ego*) do sujeito humano, que se vê, assim, despojado da soberania sobre a sua própria subjectividade. Este *cogito* ferido [*cogito blessé*] e quebrado [*cogito brisé*] pela investigação psicanalítica, longe de destruir a função capital do sujeito, representa, antes, para Ricoeur, o caminho necessário para a construção de uma verdadeira hermenêutica da **ipseidade** humana¹²⁵.

Com efeito, a relação fecunda, embora tensa, entre fenomenologia e psicanálise¹²⁶ constitui o ponto de Arquimedes que sedimenta o edifício hermenêutico ricoeuriano. A proximidade entre as duas disciplinas permite, não só ampliar a «descrição eidética» até aos seus *últimos* limites, como impossibilita a assunção, por parte da psicanálise, de uma visão naturalista e realista da subjectividade. Por sua vez, a tensão epistemológica entre ambas implica a adopção de novas formas metodológicas

Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. Nicht wird, kann es verstehende ihm selbst sagen: «werde, was du bist!» HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, p. 145 [§ 31].

124RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 172; tradução nossa. Cf. *Ibidem*, p. 153. Cf. FREUD, «A difficulty in the path of psycho-analysis», 1917e, in *Standard Edition*, XVII, 1955, pp. 140-141.

125Segundo Ellenberger, a relação íntima entre psicanálise e hermenêutica é estabelecida, pela primeira vez, por Binswanger: «Tel que décrit par Binswanger [«erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse» (1926)], le processus herméneutique de la psychanalyse se compose de trois opérations: l'heuristique, la critique et l'interprétation» ELLENBERGER, «Herméneutique et psychanalyse. A propos du livre de M. Paul Ricoeur, 'De l'Interprétation. Essai sur Freud'», in *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 1966, 2, p. 257.

126«Nulle philosophie réflexive, en effet, ne s'est autant approchée de l'inconscient freudien que la phénoménologie de Husserl et de certains de ses disciples, principalement Merleau-Ponty et De Waelhens» RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 367.

que consigam respeitar o conflito real entre a esfera da significação pura e a energia efectiva produzida pela actividade do espírito humano. Segundo Ricoeur¹²⁷, são cinco as dimensões que possibilitam o encontro entre a fenomenologia e a psicanálise: a redução (i); a intencionalidade (ii); a génese passiva (iii); a corporeidade (iv); e a intersubjectividade (v).

(i): Na primeira dimensão a descrição fenomenológica não é possível sem a realização prévia de uma *redução* da entidade do mundo à sua significação pura. Este movimento representa, na nossa interpretação, uma das duas vertentes da função simbólica do sentido, ao proporcionar o verdadeiro espaço transcendental sem o qual a constituição do mundo não seria possível. Ela implica uma suspensão da atitude «natural» que separa abruptamente o sentido da realidade. Ora, esta «atitude» é antes de mais uma *atitude imediata* da *consciência* em face do mundo, marcada pela demissão do seu poder doador e constituinte. O lugar próprio do sentido não está na imediatez natural da consciência, mas antes na reconversão à sua origem transcendental. Deste modo, «a redução tem, com efeito, algo a ver com o despojamento da consciência imediata enquanto origem e lugar de sentido»¹²⁸. A esfera do sentido não só é mais ampla do que a assunção da significação na consciência imediata do mundo, como obriga a um corte necessário com essa mesma consciência: «É pois por uma humilhação, uma ferida deste saber da consciência imediata que a fenomenologia começa»¹²⁹.

O ponto nodal de contacto com a perspectiva psicanalítica é inegável, tendo presente que a psicanálise visa descobrir a raiz do sentido para lá da consciência imediata que o sujeito tem de si mesmo. Esta consciência, no seu sentido não *descritivo*, é para a psicanálise, o invólucro exterior, semelhante à membrana celular, que simultaneamente protege a identidade do *ego* e possibilita a percepção, tanto do mundo

127Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 367-379.

128“Ce qui d'emblée tourne la phénoménologie vers la psychanalyse, avant toute élaboration d'un thème déterminé, c'est l'acte philosophique qui l'inaugure et que Husserl place sous le titre de la «réduction». [...] La réduction, en effet, a quelque chose à voir avec la dépossession de la conscience immédiate, en tant qu'origine et lieu du sens” *Ibidem*, p. 367; tradução nossa.

129“C'est donc par une humiliation, une blessure de ce savoir de la conscience immédiate, que la phénoménologie commence” *Ibidem*, p. 368; tradução nossa.

exterior, como das «qualidades psíquicas». Esta consciência é, para a psicanálise, apenas um «representante do mundo exterior»¹³⁰. Quando esta consciência imediata do real se posiciona a si mesma como fonte de sentido, a verdadeira significação da actividade psíquica desvanece-se. Assim, a consciência imediata é, para ambos os saberes, fonte de «ilusão» sobre a génese do sentido.

(ii): O segundo ponto de encontro entre a fenomenologia e a psicanálise realiza-se através da categoria da *intencionalidade*. Como devemos perspectivar este conceito fundamental da fenomenologia? A intencionalidade significa, em primeiro lugar, que a *consciência* reflexiva é sempre um segundo momento do próprio acto da consciência. A reflexão é sempre uma mediação posterior realizada sobre a experiência originária da consciência de *algo*. O que significa que a dimensão noética só se descobre *a partir* da unidade de sentido já constituído, a saber, o «noema»¹³¹. A presença a si mesmo, a intencionalidade temática, é sempre o segundo momento da consciência. Pode-se, assim, extrair a conclusão de que no momento originário e primordial da consciência – a consciência intencional – esta não se sabe a si mesma como consciência. Só num momento posterior e reflexivo é que a consciência se descobre a si própria como tal. A

130“La conscience s’annonce comme représentant du monde extérieur, comme fonction superficielle, comme un simple sigle dans la formule développée Cs-Pcpt [consciência-percepção]” *Ibidem*, pp. 408-409, alteração nossa. Neste sentido delimitado da consciência, conforme a primeira *tópica* freudiana do aparelho psíquico esta aparece na *Die Traumdeutung*, como um «órgão sensorial», cf. FREUD, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, 1953, V, p. 616. Este órgão sensorial é identificado em *Complemento metapsicológico sobre a doutrina dos sonhos* com o sistema pcs.-cs. [percepção - consciência], cf. FREUD, «Metapsychological supplements to the theory of dreams», 1915d, in *Standard Edition*, XIV, 1957, pp. 232-233. Na origem desta ideia, cf. FREUD, «Project for a scientific psychology», (1895) 1950b, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 295-387. Neste contexto, *mutatis mutandis*, cf. LACAN, «La topologie et le temps, Le Séminaire, Livre XXVI», in *Ornicar?*, (1977-1978b) 1979, 37, pp. 548-556.

131“La grande découverte de la phénoménologie, sous la condition même de la réduction phénoménologique, reste l’intentionnalité, c’est-à-dire, dans son sens le moins technique, le primat de la conscience de *quelque chose* sur la conscience de soi [...]. En un sens rigoureux, l’intentionnalité signifie que l’acte de viser quelque chose ne s’atteint lui-même qu’à travers l’unité identifiable et ré-identifiable du *sens* visé – ce que Husserl appelle le «noème» ou corrélat intentionnel de la visée «noétique»” RICOEUR, *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II*, 1986a, p. 26. Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 239 [§ 95]. A consciência como segundo momento é uma ideia claramente fichtean: “Es giebt gar keinen *ersten* Moment des Bewusstseyns, sondern nur einen *zweiten*” FICHTE, «Grundrisse», 1795, in *Sämtliche Werke*, I, 1835, p. 410. Neste contexto, cf. BRENTANO, *La Psychologie du point de vue empirique*, (1874) 1951.

consciência irreflectida representa, assim, o momento originário da intencionalidade¹³². Sem dúvida que a consciência irreflectida da fenomenologia e o inconsciente da psicanálise são conceitos distintos, na medida em que este último não pode aceder livre e espontaneamente à consciência. Pelo contrário, as facetas irreflectidas da consciência podem tornar-se, em qualquer momento, objecto da reflexão consciente. Ora, o inconsciente encontra-se dissociado traumáticamente da consciência, exigindo uma disciplina e uma técnica terapêutica (uma desconstrução reconstrutiva) que saiba reconduzir o fluxo das representações inconscientes à percepção consciente do sujeito. No entanto, a compreensão fenomenológica do hiato existente entre a constituição espontânea do sentido e a reflexão temática permite criticar a noção de uma reflexão absoluta da consciência sobre os seus próprios actos. Tal crítica representa a convicção fenomenológica do «primado do irreflectido sobre o reflectido, do operado sobre o proferido, do efectivo sobre o temático»¹³³.

(iii) A *gênese passiva* constitui, segundo Ricoeur, o terceiro ponto de encontro entre a fenomenologia e a psicanálise. Este conceito é analisado por Husserl nos §§ 37-39 das *Meditações Cartesianas*. Enquanto na *gênese activa* se procura descrever as diferentes formas através das quais o *eu* produz actos que lhe são específicos como, por exemplo, as operações lógicas, os actos de predicação e de numeração, na *gênese passiva* visa-se ante a passividade intrínseca à constituição do sentido, sem a qual nenhuma actividade lógica e categorial seria possível. O próprio sentido do *ego* não se poderia constituir, se não houvesse uma síntese passiva, espontânea, «já dada», das múltiplas vivências do sujeito. Esta síntese é realizada pelo fluxo temporal da consciência, ao permitir a «compossibilidade» e a ligação associativa das vivências entre si. O tempo representa, para Husserl, o princípio da autoconstituição do *ego*. Deste modo, antes da actividade explícita do sujeito, este surge a si mesmo como um fluxo já

132“Le cogito apparaît comme «vie»; il est opéré avant même d’être proferé, irréléchi avant d’être réléchi” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 369.

133“[...] primat de l’irréléchi sur le réléchi, de l’opéré sur le proferé, de l’effective sur le thématique” *Ibidem*, p. 369; tradução nossa. O primado da fenomenologia na compreensão do inconsciente psicanalítico é sustentado por De Waelhens: “Si, vraiment, la phénoménologie husserlienne est la philosophie qui accepte de s’interroger, enfin et jusqu’au bout, sur ce qu’est la conscience, en contestant résolument que nous en ayons un savoir reposant sur une intuition immédiatement exhaustive, alors une véritable explicitation de ce qu’est l’inconscient ne peut s’effectuer qu’à partir de la phénoménologie et dans le prolongement de celle-ci” DE WAELHENS, «Réflexions sur une problématique husserlienne de l’inconscient, Husserl et Hegel», in *Edmund Husserl 1859-1959*, 1959, p. 225.

dado de vivências temporais. Por sua vez, as acções específicas do *ego* persistem *passivamente* no tempo, o que promove a criação de hábitos. Esta dupla constituição passiva do *eu* – fluxo temporal das vivências e formação de hábitos – autoriza a ideia de uma história transcendental do *ego*: «O Ego constitui-se para si mesmo, por assim dizer, na unidade de uma *história*»¹³⁴.

A proximidade entre o conceito husserliano de *gênese passiva* com a investigação psicanalítica é-nos dada pela mesma busca de uma história do sujeito: «Explicitação husserliana e exegese freudiana têm, assim, um parentesco incontestável pela sua orientação regressiva»¹³⁵. Em ambas as disciplinas se sustenta a tese de que a explicitação do sentido de qualquer «figura» implica a decifração dos níveis de significação que lhe são prévios e a tornam possível. Por exemplo, segundo a fenomenologia, a experiência perceptiva só se pode realizar a partir de uma prévia síntese passiva que reorganiza as múltiplas aprendizagens perceptivas anteriores. Toda a percepção actual é sempre o resultado e a sedimentação de múltiplas afecções sensoriais que nos oferecem o objecto da percepção como «já dado». Daí que a explicitação do sentido de uma percepção pressuponha o esclarecimento dos diferentes níveis passivos de significação que aí coabitam. Ora, a mesma orientação regressiva se pode descortinar na investigação psicanalítica. Um dos traços mais significativos, embora problemático, da análise freudiana, consiste na afirmação do carácter *regressivo* dos fenómenos psíquicos. A «regressão» [*Regression*] designa a propriedade do aparelho psíquico pela qual este retorna a estados anteriores do seu desenvolvimento. A descoberta da regressividade psíquica dá-se quando Freud se interroga, na *Interpretação dos Sonhos*¹³⁶, sobre a expressão sensorial da actividade onírica. Na verdade, uma das características centrais do sonho consiste na expressão figurativa e imagética dos seus

134“Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer *Geschichte*” HUSSERL, «Cartesianische *Meditationen*», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 109 [§ 37]; tradução nossa. Texto citado por Ricoeur em RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 371.

135RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 371; tradução nossa.

136Para a análise da regressão na parte sobre a psicologia do processo onírico, cf. FREUD, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, 1953, V, pp. 533-549. Esta intuição remonta, no entanto, aos estudos sobre a histeria, nos quais se analisa a excitação regressiva da percepção, cf. FREUD «The aetiology of hysteria», 1896c, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 191-221.

pensamentos, a «figurabilidade» [*Darstellbarkeit*]¹³⁷ onírica. Esta última transcreve sob uma forma essencialmente visual e imagética os desejos e representações dos sonhos, de tal modo que estes se impõem ao sujeito com uma forma quase alucinatória. A explicação desta figurabilidade onírica tem a ver, segundo Freud, com a natureza regressiva do aparelho psíquico.

Esta regressão apresenta, para a psicanálise, três dimensões complementares, mas distintas. Como nos diz Ricoeur: «a regressão designa simultaneamente o retorno do pensamento à representação figurada e o retorno do homem à infância; a esta regressão formal e a esta regressão cronológica, Freud acrescenta uma regressão de um outro género, a regressão tópica, a saber o refluxo de uma ideia, cuja saída motora se encontra barrada, do pólo motor para o pólo perceptivo sobre o modo alucinatório»¹³⁸. Representação figurativa dos pensamentos, repetição das experiências infantis traumáticas e proeminência da actividade perceptiva constituem os três traços descritivos da regressão psíquica. Embora Freud reconheça a existência de movimentos progressivos, sem os quais não seria possível explicar os fenómenos de motilidade, de vigília, assim como todos os processos secundários e intelectuais da actividade psíquica (elaboração secundária, narcisismo secundário, recalçamento secundário, etc.), no entanto, privilegia a vertente regressiva da actividade psíquica. Não podendo, neste momento, analisar com cuidado as razões deste privilégio, apenas indicaremos que se prende com a compulsão à repetição, fenómeno que é intrínseco à actividade pulsional.

(iv): O quarto ponto de encontro da fenomenologia com a psicanálise prende-se com a função do corpo na constituição do sentido. Neste contexto, a distinção fenomenológica entre «corpo próprio» e «corpo objecto» permite equacionar, sob uma *perspectiva* diferente, a situação do *cogito*. Em última instância, sob esta *perspectiva*, a experiência do corpo próprio e do *cogito* coincidem. A noção ricoeuriana de *cogito integral* visa justamente traduzir esta nova visão da subjectividade humana enraizada no mundo através do seu corpo. Como sublinha Merleau-Ponty, «o corpo vem formar entre o puro sujeito e o objecto um terceiro género de ser»¹³⁹. A antinomia entre

137Cf. FREUD, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, 1953, V, p. 344.

138RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 111; tradução nossa.

139MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, p. 402; tradução nossa.

subjectividade pura e mundaneidade, ainda presente na dicotomia sartreana entre «para si» [*pour soi*] e «em si» [*en soi*], é transcendida pela descoberta da «ambiguidade» constitutiva do *cogito* incarnado. Por um lado, o corpo próprio revela uma ipseidade única, por outro encontra-se no mundo, age e percebe-o. Deste modo, a constituição do sentido transcende, tanto a esfera da consciência, como o domínio da objectividade. O corpo detém uma intencionalidade específica, enquanto relação a si mesmo, ao outro e ao mundo.

A vivência ambígua do corpo próprio é-nos manifestada pela experiência do corpo como ser sexuado: «Pois, diante do pensamento, sendo um objecto, o corpo não é ambíguo; só se torna na experiência que temos dele, em particular na experiência sexual e pelo facto da sexualidade»¹⁴⁰. Ora, a psicanálise, ao mostrar a relação entre as representações semânticas e a *libido*, enquanto expressão energética e psíquica da pulsão sexual, permite reconsiderar o papel da sexualidade na formação do sentido. Quando conseguimos superar a visão mecânica e naturalista de múltiplas explicações psicanalíticas, compreendemos que a psicanálise, mais do que fundar o *nosso* comportamento a partir das vicissitudes da *libido*, possibilita antes a reintegração desta última no seio da totalidade da existência humana e do corpo como constituinte de sentido. A sexualidade, ou o *Eros* da segunda tópica freudiana, transcende a sua representação instintiva, enquanto disposição pré-formada do aparelho genital humano. As zonas erógenas da corporeidade não estão, segundo Freud, delimitadas a regiões específicas do corpo, na medida em que a sexualidade é, antes de mais, a expressão psíquica da actividade pulsional do *nosso* corpo como um todo. Quando Freud desenvolve a segunda tópica, o *Eros* absorve em si mesmo a energia sexual, o que significa que esta última é assumida no seio mais amplo das pulsões da vida. A sexualidade assume, deste modo, um estatuto próximo do metafísico, próxima da oposição estabelecida por Empédocles entre *φιλία* e *νεῖκος*, na medida em que traduz uma instância da vida que combate constantemente o seu «adversário mortal», o *Thanatos* ou «pulsão da morte»¹⁴¹. Não devemos, assim, estranhar a proximidade

140MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, p. 195; tradução nossa.

141Cf. FREUD, «Civilization and its discontents», (1929) 1930b, in *Standard Edition*, XXI, 1961, p. 145. Freud introduziu a «pulsão da morte» em *Para além do princípio do prazer*, cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, pp. 7-64. Cf. EMPÉDOCLES, frag. 17, in

estabelecida por Freud entre a sua concepção de sexualidade e a representação platónica do *Eros*, enquanto síntese da falta e da superabundância. O desejo sexual é expressão de uma carência, mas, simultaneamente, o seu impulso só é possível pela força atractiva do preenchimento integral da existência. Tanto a psicanálise, como a fenomenologia descrevem-nos a forma como a sexualidade pode ser fonte de sentido, ao transcender «a inexaustividade da percepção e da comunicação falada»¹⁴², na medida em que «permanece radicalmente estranha à relação ‘intenção-utensílio-coisa’»¹⁴³.

(v): O quinto e último ponto de contacto entre a fenomenologia e a psicanálise realiza-se na interpretação da intersubjectividade. A constituição do sentido, para a fenomenologia, não dispensa a intervenção do outro. Da mesma forma de que o objecto da *minha* percepção é a soma ideal da totalidade dos seus «esboços» [*Abschattungen*], também a objectividade do mundo resulta do acordo entre as múltiplas perspectivas posicionadas pelos sujeitos. O próprio horizonte da minha percepção singular implica

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951-52. Na psicanálise contemporânea, Melanie Klein desenvolveu, de forma fecunda, a temática da pulsão da morte. Neste contexto, com as respectivas implicações teórico-clínicas, cf. KLEIN, «Early stages of the Oedipus conflict», 1928b, in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, 1968, pp. 202-214; *Idem*, «The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego», 1930b, in *The Writings of Melanie Klein Vol. I*, 1984, pp. 219-232; *Idem*, «The early development of conscience in the child», in *Psycho-Analysis Today*, 1933, pp. 149-162; *Idem*, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive states», 1935, in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, 1968, pp. 282-310; *Idem*, «Love, Guilt and Reparation», 1937, in *Love, Hate and Reparation*, pp. 57-91, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. I*, 1984, pp. 306-343; *Idem*, «Mourning and its Relation to Manic-Depressive states», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1940, 21, pp. 125-153, republi. in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, 1968, pp. 311-338; *Idem*, «The Oedipus complex in the light of early anxieties», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1945, 26, pp. 11-33; *Idem*, «Notes on some Schizoid Mechanisms», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1946, 27, pp. 99-110, republi. in *Developments in Psychoanalysis*, 1952, pp. 292-320; *Idem*, «On the Theory of Anxiety and Guilt», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1948, 29, pp. 114-123, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 25-42; *Idem*, «The mutual influences in the development of the ego and the id», in *Psycho-Analytic Study Child*, 1952b, 7, pp. 51-53; *Idem*, «Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant», 1952c, in *Developments in Psycho-Analysis*, 1952, pp. 198-236, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 61-93; *Idem*, «On Identification», 1955b, in *New Directions in Psycho-Analysis*, 1955, pp. 309-345, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 141-175; *Idem*, «Envy and Gratitude», 1957, in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 176-235; *Idem*, «Our Adult World and its Roots in Infancy», in *Human Relations*, 1959, 12, pp. 291-303, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 247-263; *Idem*, «On the Sense of Loneliness», 1960a, in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, 1984, pp. 300-313; *Idem*, «Some reflections on The Oresteia of Aeschylus», 1963a, in *Our Adult World and Other Essays*, 1980, pp. 23-54.

142RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 373; tradução nossa.

143RICOEUR, *Histoire et vérité*, 1955, p. 208; tradução nossa.

que a autodoação efectiva do objecto se dê numa doação conjunta, o que pressupõe a presença da *alteridade*: «É precisamente o horizonte de perceptibilidade, este reverso invisível do visível, que reenvia ao outro. Há, entre a posição do outro como percepcionante e a admissão deste reverso invisível das coisas, uma relação recíproca. Todo o sentido tem finalmente dimensões intersubjectivas; toda a ‘objectividade’ é intersubjectiva, enquanto o implícito é o que um outro pode explicitar»¹⁴⁴.

A intersubjectividade constitui identicamente para a psicanálise uma categoria decisiva. Contrariando uma visão comum, devemos apresentar a teoria psicanalítica, não tanto como um a investigação da natureza do desejo, mas antes como uma inquirição da relação entre o desejo e a cultura¹⁴⁵. Nunca existe desejo em estado puro, visto que é sempre outrem que preenche, interdita, ou consola, a *minha* apetência. Mais do que uma relação dual, o desejo é para Freud a expressão de um encontro e de um conflito entre os três personagens que incarnam o núcleo familiar. Daí que o fundador da psicanálise tenha sempre apresentado o *complexo de Édipo* como a chave da compreensão da sua teoria¹⁴⁶. Esta dimensão intersubjectiva da teoria psicanalítica

144RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 376; tradução nossa. O papel capital da comunidade intersubjectiva na organização da *nossa* percepção do mundo é sublinhada, sob uma forma literária, no célebre romance de Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Quando Robinson se vê confrontado com a solidão da ilha, promove-se uma corrupção insidiosa do seu poder perceptivo: “La solitude n’est pas une situation immuable où je me trouverais plongé depuis le naufrage de la *Virginie*. C’est un milieu corrosif qui agit sur moi lentement, mais sans relâche et dans un sens purement destructif. [...] A Speranza, il n’y a qu’un point de vue, le mien, dépouillé de toute virtualité. Et ce dépouillement ne s’est fait en un jour. Au début, par un automatisme inconscient, je projetais des observateurs possibles – des paramètres – au sommet des collines, derrière tel rocher ou dans les branches de tel arbre. [...] Aujourd’hui [...] ma vision de l’île est réduite à elle-même. Ce que je n’en vois pas est un *inconnu absolu*. Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable. [...] Contre l’illusion d’optique, le mirage, l’hallucination, le rêve éveillé, le fantasme, le délire, le trouble de l’audition... le rempart le plus sûr, c’est notre frère, notre voisin, notre ami ou notre ennemi, mais quelqu’un, grands dieux, quelqu’un!” TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1972, pp. 52-55.

145Daí a sua proximidade paradoxal, salientada por Ricoeur, entre a psicanálise e a filosofia hegeliana: “Il est remarquable que c’est déjà dans le désir – *Begierde* – que le soi se préfigure et, si j’ose dire, se tire à soi. Sur ce point Hegel et Freud se rencontrent; c’est dans le mouvement du désir que naît une culture. Et l’on peut pousser assez loin les identités; chez l’un et l’autre, l’abandon de l’objet, la mort de l’objet, jouent un rôle essentiel dans cette éducation du désir” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 449. Para Quelquejeu, o espírito hegeliano na esfera da consciência não é mais do que desejo, cf. QUELQUEJEU, *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*, 1972, pp. 104-142.

146“Freud l’a dit et répété: avec Œdipe la psychanalyse tient ou tombe. C’est à prendre ou à laisser. L’Œdipe, c’est en quelque sorte la question de confiance posée par la psychanalyse à son public” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 460; “[...] le complexe

explica, em grande parte, a necessidade sentida por Freud em modificar o primeiro esquema tópico do aparelho psíquico, ainda dominado por uma visão «solipsista», propondo-nos uma «segunda tópica», em que as diferentes instancias – o *id*, o *ego* e o *superego* – correspondem a diferentes «papéis» [*rôles*] a serem preenchidos – o neutro, o pessoal e o suprapessoal, no âmbito do confronto entre o desejo e a cultura¹⁴⁷.

Com efeito, a relação de proximidade entre a descrição fenomenológica e a investigação psicanalítica é salientada, por Ricoeur, desde o *Voluntário e o Involuntário*. Nesta obra é-nos mostrado o nexos existente entre a vontade e o inconsciente, sem o qual a dialéctica entre voluntário e involuntário não se poderia preservar. Na nossa perspectiva, apenas o terceiro ciclo da relação entre estas duas instâncias assegura a funcionalidade do modelo proposto por Ricoeur nesta obra: os dois primeiros ciclos dizem respeito à ligação, por um lado, entre vontade e motivação e, por outro, entre vontade e acção (poder agir). No entanto, a dialéctica entre cada um destes elementos é, em última instância, interior ao próprio exercício da vontade. Trata-se, afinal, dos motivos *do* querer, dos poderes *da* vontade. Nestes dois casos, estamos perante o confronto entre a vontade e os seus próprios limites. Embora não se possa reduzir a motivação e o poder ao querer, porquanto isso significaria eliminar a dimensão da passividade constitutiva do *cogito*, contudo, ainda nos situamos na esfera da vontade. Importa, assim, decifrar a natureza da outra esfera da subjectividade, a saber, o involuntário em si mesmo. Em relação ao involuntário, enquanto tal, a vontade só pode aquiescer, isto é, consentir. O consentimento representa, deste modo, a atitude possível da vontade em relação ao involuntário que a transcende¹⁴⁸.

d'Édipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, que cette histoire passe par le refus et l'humiliation, que le désir d'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique que lui inflige un autre désir qui se refuse" *Idem, De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 377. Cf. FREUD, «Three essays on the theory of sexuality», 1905b, in *Standard Edition*, VII, 1953, p. 226.

147“Comme on sait, Freud a été amené à superposer une seconde topique – Moi, Ça, Surmoi – à la première: inconscient, préconscient, conscient” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 235. Freud formula a primeira tópica em 1905 nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, se bem que Freud escreveu em detalhe sobre esta temática na célebre carta que dirigiu a Fliess em 15 de Outubro de 1897, cf. FREUD, «Three essays on the theory of sexuality», 1905b, in *Standard Edition*, VII, 1953, p. 226, cf. FREUD, «Letter to Wilhelm Fliess on October 15th», 1897c, in *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1985. A segunda tópica foi elaborada em *O Ego e o Id*, cf. FREUD, *The Ego and the id*, 1923c, in *Standard Edition*, XIX, 1961, pp. 12-59.

148Cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950.

Sendo assim, qual a natureza do consentimento? O acto voluntário de consentir representa, em primeiro lugar, o reconhecimento do que *não posso* projectar. O objecto do consentimento extravasa qualquer projecto. Enquanto a decisão, qualquer que tenha sido a motivação que a desencadeou, tem como intenção um projecto que, por sua vez, é preenchido por uma acção, o consentimento significa a adopção livre do que *não posso* projectar em mim mesmo. Em segundo lugar, o consentimento realiza a conciliação possível entre liberdade e natureza, entre voluntário e involuntário, entre consciência e corporeidade. Nos outros dois ciclos a conciliação era visada, mas nunca encontrada, na medida em que era efectuada sempre no interior dos projectos intencionais do querer. No caso do consentimento, trata-se de uma assunção livre da própria necessidade, o que significa a transformação desta última numa necessidade interior da vontade. Ricoeur aproxima, no *Voluntário e Involuntário*, a noção de consentimento da categoria nietzscheana de *amor fati*¹⁴⁹. Esta noção designa, no pensamento de Nietzsche, o acto de afirmação, o *sim* à própria existência. Corresponde, deste modo, à adopção positiva do «eterno retorno», entendido como a exigência em assumir algo, não só uma única vez, mas para toda a eternidade. Assim, tanto o consentimento ricoeuriano, como o *amor fati* nietzschiano, se distinguem de uma aceitação passiva e resignada perante o curso dos acontecimentos, implicando antes o acto voluntário de assunção do próprio real.

A posição de Ricoeur é, desta maneira, distinta da visão estóica da liberdade, como da interpretação órfica da existência. Enquanto a primeira estabelece um hiato entre as acções da alma e a inércia do corpo, visando preservar a impenetrabilidade

149“Le consentement qui réaffirme l’existence non choisie, son étroitesse, ses ténèbres, sa contingence, est comme un *choix* de moi-même, un choix de nécessité, tel l’*amour fati* célébré par Nietzsche. Audace et patience ne cessent de s’échanger au cœur même du vouloir. La liberté n’est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu’elle ne fait pas” RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 454. São várias as passagens da obra de Nietzsche em que se esclarece o significado de *amor fati*. Destacaria as mais importantes: “Ich will immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen – so werde ich einer von denen sein, welche die Dinge schön machen. *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!” NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1887, § 276; “Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*. Daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloße entragen, noch weniger verhehlen [...] sondern es *lieben*...” *Idem*, «Ecce Homo», 1908, in *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: Sämtliche Werke (KSA)*, Bd. 2, (1967) 1988, p. 1098; “[...] einem *dionysischen Ja-sagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl –, sie will den ewigen Kreislauf – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: *dionysisch* zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist *amor fati*” *Idem*, *Der Wille zur Macht*, 1884-1888, § 1041.

psíquica, a segunda pretende esvanecer qualquer princípio de subjectividade e de ipseidade no seio da indiferença da natureza. Em vez de compreender a corporeidade como essa «vida em mim sem mim»¹⁵⁰, a atitude estóica exila a esfera das paixões e do involuntário para longe da *minha* interioridade como forma de preservar a inalterabilidade do *meu* estado de alma. A admiração contemplativa do todo e da divindade que o habita permite à escola da *Stoa* transcender a enfermidade e a contingência dos seres do mundo. Este consentimento estóico, fundado na impassividade da alma que contempla o todo é, no entanto, um consentimento imperfeito. Embora o reconhecimento da divindade do todo seja índice de um descentramento da subjectividade enclausurada sobre si mesma, contudo, o abismo intransponível entre a alma e os seres naturais faz retroceder a primeira para dentro de si mesmo, encerrando-a novamente nos seus próprios limites.

O reverso da visão estóica da alma descobre-se na concepção órfica da natureza. Em vez de um consentimento mitigado dos estóicos, descobrimos um «consentimento hiperbólico»¹⁵¹ que dissolve a presença a si mesmo do *cogito* no seio da natureza.

150“Le stoïcisme ne soupçonne pas que mon corps a précisément cette signification insolite de n’être ni jugement ni chose, mais vie en moi sans moi; ignoré comme chair du Cogito, il est repoussé parmi les choses indifférentes” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 441. Esta interpretação estóica sobre a atitude da alma em face das coisas do mundo transparece claramente em vários aforismos de Marco Aurélio, cf. MARCO AURÉLIO, *Meditações*, Livro I, pp. 29-34, Livro II, pp. 35-39.

151“Il est le consentement hyperbolique qui me *perd* dans la nécessité, comme le stoïcisme était le consentement imparfait qui m’exilait du tout que pourtant il s’efforçait d’admirer” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 448. Como vinca Ricoeur, a concepção órfica abordada pouco tem a ver com as suas origens históricas. Embora não se possa determinar com rigor a origem e a natureza das crenças órficas, é possível, contudo, apresentar alguns dos seus temas fundamentais, cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*, 1950, p. 445; GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, 1950. Nas suas crenças conjugam-se elementos provenientes do culto purificador de Apolo, assim como da lenda de Zagreus sobre a infância de Dioniso, cf. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 38-47; JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, 1978, pp. 404-405. Segundo este mito, Dioniso Zagreus, ainda criança, foi capturado pelos Titãs que o dilaceraram e o comeram. Quando Zeus, pai de Dioniso, tomou conhecimento deste facto destruiu os Titãs e das suas cinzas criou os homens, cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, pp. 419-420. A natureza humana aparece, assim, marcada por uma maldição – o crime dos Titãs e a punição de Zeus – e por uma réstia de esperança – a pureza e inocência de Dioniso que ecoa na espécie humana: “C’est *pourquoi* aujourd’hui les hommes participent à la fois de la **nature titanique mauvaise** et de la nature divine de Dionysos que les Titans s’étaient assimilé au cours de leur horrible festin. C’est un très beau mythe, un vrai mythe de péché originel; **le mélange qui constitue l’actuelle condition des hommes provient d’un crime antérieur, pré humain, surhumain; ainsi le mal est hérité**; il renvoie à un événement qui inaugure la confusion de deux natures jusque-là

Longe de estabelecermos um hiato entre a *nossa* alma e a natureza, devemos, antes, dissolver a cristalização da *nossa* identidade no seio da eterna metamorfose das formas de vida: «Resumida no meu corpo, toda a existência não querida não é nem uma catástrofe, nem uma prisão, mas uma primeira generosidade e uma primeira vitória»¹⁵². Segundo Ricoeur, o consentimento radical do orfismo acaba por se transformar, paradoxalmente, numa recusa da própria existência. O seu objectivo é promover o desvanecimento da identidade pessoal no seio da totalidade das formas naturais, o que significa que o acto individual de ser não é aceite como tal. Mais do que uma afirmação da existência, o orfismo corresponde a uma recusa subtil da mesma através da alienação de si próprio no curso do mundo. O consentimento autêntico implica, pelo contrário, a assunção de *si mesmo* e do *mundo*, pressupondo, deste modo, a interiorização progressiva do involuntário absoluto do *meu* inconsciente, do *meu* carácter e da *minha* vida.

A visão ricoeuriana do consentimento permitir-lhe-á assumir e transcender a interpretação freudiana do princípio da realidade. Este princípio, simbolizado na imagem mitológica de «Anankê» [*Notwendikeif*], representa a assunção psíquica do real¹⁵³. Antes da intuição da pulsão da morte, Freud apresentava o funcionamento do

séparées; cet événement est un meurtre qui signifie à la fois mort du dieu et participation au divin. Oui, c'est un très beau mythe" *Ibidem*, p. 420; negrito e sublinhado nosso. Segundo Ricoeur, esta visão do homem está na raiz da crença órfica da «alma exilada» (*l'âme exilée*) que se busca a si mesma, na sua pureza, para lá das «cinzas» do corpo. A conjugação entre os motivos apolíneos e dionisíacos realiza-se na figura de Orfeu, contemplado com o dom profético, casto e dotado de faculdades musicais. Assim, não é por acaso que Platão apresenta a morte de Orfeu como a consequência do seu dilaceramento pelas Ménades, que realizam um culto violento ao deus Dioniso, cf. PLATÃO, «La République X», in *Platon, Oeuvres Complètes, Vol. VII, 2e Partie*, 1982, 620a. Ora, o orfismo moderno é totalmente diferente. Ele baseia-se na afirmação da inocência da natureza cujo devir metamorfoseante deve dissolver a afirmação «impura» da individualidade. Como diz Marcuse, a visão órfica do mundo constitui uma «Grande Recusa» (*Great Refusal*), a recusa da separação entre o sujeito e o objecto, entre a consciência e a natureza, cf. MARCUSE, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1973, p. 124. Segundo indicação de Ricoeur, esta visão contemporânea do orfismo é assumida por Goethe, Nietzsche e Rilke, cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, pp. 445-451. Em Goethe, no nosso entendimento, na transformação fáustica do «Espírito da Terra» (*Erdgeist*) em «Espírito Sublime» (*erhabner Geist*), cf. GOETHE, *Faust*, «Wald und Hoehle», 1808. Em Nietzsche, na sua visão da «inocência do devir»: “Erst die Unschuld des Werdens gibt uns den größten Mut und die größte Freiheit” NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 1884-1888, § 787. Em Rilke nos *Sonetos a Orfeu*, cf. RILKE, *Sonnets to Orpheus*, 1922.

152RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, p. 447; tradução nossa.

aparelho psíquico a partir da tensão entre dois princípios radicalmente distintos: o princípio do prazer e o princípio da realidade. A busca imediata e narcísica da satisfação do desejo, regida pelo processo primário¹⁵⁴ do princípio do prazer, confronta-se com a realidade exterior, na medida em que esta última impõe carências e limitações à onnipotência do desejo. Em face deste conflito agudo entre a exigência do desejo e a necessidade inexorável da realidade, o psiquismo assimila e interioriza esta nova instância. Deste modo, a actividade psíquica passa a organizar-se tendo em conta a presença de um novo princípio do seu funcionamento, o princípio da realidade. Sublinhe-se que, na primeira fase do pensamento freudiano, a adopção deste novo princípio não significa destronar o papel crucial do princípio do prazer em toda a actividade psíquica. Em última instância, é o princípio do prazer que comanda a interiorização do novo princípio, visto que é a única forma de permitir, embora com desvios e adiamentos, a realização da satisfação: «Na verdade, a satisfação alucinatória é um impasse biológico; conduz inevitavelmente ao fracasso; é por isso que a instituição do princípio da realidade é uma exigência do próprio princípio do prazer»¹⁵⁵. A partir deste momento, o preenchimento do desejo passa a ter em conta a existência de obstáculos, obrigando-o a uma satisfação diferida.

O princípio da realidade, enquanto modificação secundária do princípio do

153Cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 44; “La réalité s’appelle nécessité et porte le nom tragique d’Ananké” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 318.

154“Tout ce qui est «primaire» en l’analyse – processus primaire, refoulement primaire, narcissisme primaire, et plus tard masochisme primaire – l’est en un tout autre sens que transcendantal: il ne s’agit pas de ce qui justifie ou fonde, mais de ce qui précède, dans l’ordre de la distorsion, du déguisement. Ainsi le processus primaire exprime le remplissement hallucinatoire du désir qui précède toute autre construction fantasmatique; le refoulement primaire décide des toutes premières fixations d’une représentation à une pulsion; le narcissisme primaire désigne, à l’arrière de tous les investissements objectaux, le réservoir d’où toute la pulsion procède. Mais jamais ce premier pour l’analyse n’est un premier pour la réflexion; le primaire n’est pas fondement. C’est pourquoi il ne faut pas demander à la psychanalyse de résoudre des questions d’origine radicale, ni dans l’ordre de la réalité, ni dans l’ordre de la valeur” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 158.

155RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 263; tradução nossa; “[...] le principe de réalité [...] est bien la sauvegarde du principe de plaisir: En fait, la substitution du principe de réalité au principe de plaisir ne marque aucune détronement (*Absetzung*) du principe de plaisir, mais seulement sa sauvegarde (*Sicherung*)” *Ibidem*, p. 271. Cf. FREUD, «Papers on technique: Formulations on the two principles of mental functioning», 1911c, in *Standard Edition*, XII, 1958, p. 223.

prazer, irá ser responsável pelo surgimento do sistema pré-consciente e do consciente, o que pressupõe, do ponto de vista económico, a transformação da energia «livre» do processo primário em energia «ligada»: «O princípio do prazer é a via curta e fácil; tudo o que é regressivo conduz aí. O princípio da realidade é a via longa e difícil; não acontece sem renúncia e sem luto dos objectos arcaicos»¹⁵⁶. O fluxo contínuo da energia psíquica do processo primário é associado a determinadas representações, permitindo a sua elaboração mental. Constitui-se, assim, uma organização psíquica – o sistema consciente perceptivo – que realiza a «prova da realidade» [*Realitätsprüfung*], o que possibilita a discriminação clara entre a percepção do mundo real e o preenchimento alucinatório do desejo.

A admissão das pulsões da morte, por parte de Freud, provoca uma reorganização dos princípios da actividade psíquica alterando, não só o estatuto do prazer, como a natureza da realidade. A alteração mais evidente consiste na admissão de três instâncias que transcendem, mas que comandam a actividade psíquica: o *Eros*, ou pulsão da vida, *Thanatos*, pulsões da morte e *Anankê*, ou a realidade inexorável do mundo. Esta nova formulação dos princípios metapsicológicos vai permitir uma compreensão mais clara da intervenção da realidade no seio da actividade psíquica. Até este momento, permanecia obscura a fonte de energia do sistema da consciência em «ligar» e bloquear o fluxo psíquico do processo primário. A única hipótese era mostrar que a fonte energética era a mesma, apenas modificada pelo princípio da realidade em consciência perceptiva. As primitivas pulsões do *ego*, as pulsões de autoconservação, são interiorizadas pelo sujeito ao permitirem evitar o desprazer que derivaria do confronto imediato entre a exigência do desejo e a realidade exterior. Com a introdução, em 1914, do tema do narcisismo¹⁵⁷, Freud dá-se conta de que o *ego* pode ser objecto da

156RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 267-268; tradução nossa.

157Cf. FREUD, «On narcissism: An introduction», 1914f, in *Standard Edition*, XIV, 1957, pp. 75-76. Neste contexto, Kohut formulou, na nossa perspectiva, a mais completa teorização no que concerne ao narcisismo e inerentes ramificações num plano conceptual central para a nossa abordagem: o self [«si»], cf. KOHUT, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, 1971; *Idem*, *The Restoration of the Self*, 1976; KOHUT & WOLF, «The disorders of the Self and their treatment: an outline», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1978, 59, pp. 413-426; TREURNIET «On the relation between the concepts of self and ego in Kohut's psychology of the self», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1980, 61, pp. 325-333; KOHUT, *How Does Analysis Cure?*, 1984. Para uma abordagem das várias escolas de pensamento psicanalítico sobre esta problemática, cf. FEDERN, «Narcissism in the structure of the ego», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1928, 9, pp. 401-419; ANDREAS-

libido dando assim, origem a uma *libido* do *ego*¹⁵⁸. Pela primeira vez, mas que será também a última, Freud coloca timidamente a hipótese monista de uma única raiz das

SALOMÉ, *L'Amour du Narcissisme*, 1980; SEGAL & BELL, «The theory of narcissism in the work of Freud and Klein», in *Freud's "On Narcissism: An Introduction"*, 1991, pp. 149-174; KERNBERG, *Aggressivity, Narcissism and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship*, 2004.

158Fairbairn, um dos fundadores da moderna Escola de Relações de Objecto, desenvolveu heurísticamente o conceito do *ego* freudiano, absolutamente central para a clarificação conceptual e epistemológica da nossa investigação: “In response to many requests I have prepared the following brief synopsis of the theoretical views I have expounded over the last twenty years. (1) An ego is present from birth. (2) Libido is a function of the ego. (3) There is no death instinct; and aggression is a reaction to frustration or deprivation. (4) Since libido is a function of the ego and aggression is a reaction to frustration or deprivation, there is no such thing as an ‘id’. (5) The ego, and therefore libido, is fundamentally object-seeking. (6) The earliest and original form of anxiety, as experienced by the child, is separation-anxiety. (7) Internalization of the object is a defensive measure originally adopted by the child to deal with his original object (the mother and her breast) in so far as it is unsatisfying. (8) Internalization of the object is not just a product of a fantasy of incorporating the object orally, but is a distinct psychological process. (9) Two aspects of the internalized object, viz., its exciting and its frustrating aspects, are split off from the main core of the object and repressed by the ego. (10) Thus there come to be constituted two repressed internal objects, viz. the exciting (or libidinal) object and the rejecting (or anti-libidinal) object. (11) The main core of the internalized object, which is not repressed, is described as the ideal object or ego-ideal. (12) Owing to the fact that the exciting (libidinal) and rejecting (anti-libidinal) objects are cathected by the original ego, these objects carry into repression with them parts of the ego by which they are cathected, leaving the central core of the ego (central ego) unrepressed, but acting as the agent of repression. (13) The resulting internal situation is one in which the original ego is split into three egos –a central (conscious) ego attached to the ideal-object (ego-ideal), a repressed libidinal ego attached to the exciting (or libidinal) object, and a repressed anti-libidinal ego attached to the rejecting (or anti-libidinal) object. (14) This internal situation represents a basic schizoid position, which is more fundamental than the depressive position described by Melanie Klein. (15) The anti-libidinal ego, in virtue of its attachment to the rejecting (anti-libidinal) object, adopts an uncompromisingly hostile attitude to the libidinal ego, and thus has the effect of powerfully reinforcing the repression of the libidinal ego by the central ego. (16) What Freud described as the ‘superego’ is really a complex structure comprising (a) the ideal object or ego-ideal, (b) the anti-libidinal ego, and (c) the rejecting (or anti-libidinal) object. (17) These considerations form the basis of a theory of the personality conceived in terms of object-relations, in contrast to one conceived in terms of instincts and their vicissitudes” FAIRBAIRN, «Synopsis of an Object-Relations Theory of the Personality», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1963, 44, pp. 224-225. Neste contexto, cf. FAIRBAIRN, «Schizoid factors in the personality», 1940, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 3-27; *Idem*, «A Revised Psychopathology of the Psychoses and Psychoneuroses», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1941, 22, pp. 250-279, republi. in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 28-58; *Idem*, «The repression and the return of the bad objects», 1943, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 59-81; *Idem*, «Endopsychic Structure Considered in Terms of Object-Relationships», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1944, 25, pp. 70-92, republi. in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 82-136; *Idem*, «Object-Relationships and Dynamic Structure», 1946, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 137-151; *Idem*, «Synopsis of the development of the author’s views regarding the structure of the personality», 1951, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 1952, pp. 162-180; *Idem*, «Observations on the nature of hysterical states», in *Brit. J. Med. Psychol.*, 1954a, 27, pp. 105-125, republi. in *From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn, Vol. 1*, 1994a, pp. 13-42; *Idem*, «On the nature and aims of

pulsões, a *libido* que organizaria tanto as pulsões sexuais, como o desejo de autoconservação.

A elaboração da segunda tópica irá mostrar a inconsistência teórica desta visão, visto que, esta última, ainda se baseia numa identificação mecânica entre os «lugares» psíquicos – inconsciente, *ego*, etc. – e as diferentes modificações da pulsão libidinal. Ora, as pulsões estão, segundo a nova concepção freudiana, presentes em todas as instâncias psicológicas, o que explica que o princípio da realidade possa actuar, indiferentemente, a nível inconsciente, como consciente. Convém, no entanto, sublinhar que o tema do narcisismo, não só permite compreender a expressão psíquica da onipotência do desejo, como permite reunificar numa única pulsão – as futuras pulsões da vida – a *libido* e a autoconservação. A partir da distinção entre realidade, pulsões da vida e pulsões da morte, Freud descobre a fonte energética do sistema da consciência perceptiva. Ele encontra-se, segundo a hipótese de um pequeno artigo de 1925¹⁵⁹, no poder da *negação*: «Mas de que negação se trata? Exactamente a que não se encontra no inconsciente [...] não comporta, nem negação, nem tempo, nem função do real»¹⁶⁰. Onde provém esta capacidade da consciência em *negar* a energia livre do processo primário inconsciente? A única hipótese consistente será descortinar uma outra energia pulsional, a pulsão da morte, como responsável deste processo. Esta hipótese não significa que a *negação* seja uma expressão directa destas pulsões, mas, sim, que o seu fundamento energético aí se encontra: «O espantoso não é que esta negação derive por substituição da pulsão da morte, é antes, num sentido inverso, que a pulsão da morte seja representada por uma função tão considerável que não tem nada a ver com a destrutividade, mas, pelo contrário, com [...] a própria prova da realidade»¹⁶¹. Da mesma forma que a *libido* pode ser sublimada num destino não sexual, como é o caso, para Freud, da criatividade artística, também as pulsões da morte não implicam necessariamente a destruição dos seus objectos. Pelo contrário, na sua forma sublimada

psychoanalytic treatment», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1958, 39, pp. 374-385, republi. in *From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn*, Vol. 2, 1994b, pp. 74-92.

159Cf. FREUD, «Negation», 1925d, in *Standard Edition*, XIX, 1961, pp. 235-239.

160RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 309; tradução nossa.

161Ibidem, p. 311; tradução nossa.

de *negação* abre-se a possibilidade energética do princípio da realidade intervir no aparelho psíquico em concorrência com o princípio do prazer.

Com efeito, o princípio da realidade dá conta, para a psicanálise, da adaptação da vida psíquica em relação à necessidade inexorável do mundo real. Corresponde, deste modo, a uma atitude de resignação que põe em causa a onnipotência do desejo¹⁶². Como devemos entender, neste contexto, o sentido do mundo real? Este último define-se, em primeiro lugar, pelo seu contraste com a alucinação, com o sonho e o fantasma. Sob uma forma mais positiva podemos apresentá-lo como o conjunto de regras naturais e socais submetidas à lei do tempo. Deste modo, o princípio da realidade expressa a resignação do sujeito perante o tempo e as leis do mundo, o que pressupõe a distinção, no interior do aparelho psíquico, entre o inconsciente – que ignora o tempo e a contradição – e a consciência, enquanto assunção interior do tempo e da lei. Apresentar o princípio da realidade como uma atitude de resignação significa assumi-lo, não só como uma instância psíquica mas, sobretudo, como uma «visão do mundo»: «Não será somente quando a realidade é acolhida com resignação que ela se torna *Anankê*? A *Anankê*, parece-me, é o símbolo de uma visão do mundo e não apenas um princípio de funcionamento psíquico; nela se resume uma sabedoria que replica àquilo a que chamámos [...] a dureza da vida. É uma arte ‘de suportar o fardo da existência’, segundo as belas palavras de Schiller, evocadas no *O Ego e o Id*»¹⁶³. Esta visão do mundo, similar ao *amor fati* de Nietzsche já referido¹⁶⁴, constitui o modelo freudiano de pensar o consentimento.

O consentimento freudiano aproxima-se, teoricamente, segundo Ricoeur, da atitude estoica perante a existência. Em ambos os casos estamos perante uma fidelidade

162“La prise de conscience que la psychanalyse offre à l’homme moderne est difficile, elle est douloureuse, en raison de l’humiliation narcissique qu’elle inflige: mais à ce prix, elle s’apparente à la réconciliation dont Eschyle a prononcé la loi: τὸ πάθει μάθος «par le souffrir, le comprendre» (*Agamemnon*, vers 177)” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 159.

163RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 321; tradução nossa. O texto de Schiller *Die Braut von Messina*, é citado por Freud em *Para Além do Princípio do Prazer* de 1920 e não em *O Ego e o Id*, cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 44.

164Cf. *supra* nota 149: “[...] on peut aussi bien parler d’un amour du destin en un sens nietzschéen. La pierre de touche du principe de réalité, ainsi interprété philosophiquement, serait la victoire de l’amour du tout sur mon narcissisme, sur ma peur de mourir, sur les résurgences en moi de la consolation enfantine” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 321.

ao *Logos* e ao todo que dissolve os *nossos* medos e ilusões narcísicas perante a vida. Depois de ter destruído os ídolos e as ilusões do desejo narcísico, apenas resta ao sujeito a clarividência de assumir a natureza mortal e inexorável da existência humana. A resignação perante a contingência do real constitui, assim, a estrutura fundamental do consentimento freudiano. Ora, para Ricoeur, consentimento e resignação correspondem a atitudes éticas distintas. A resignação, contrariamente ao consentimento, significa uma demissão do sujeito em face de um mundo e de si mesmo que já não lhe oferecem consolação. Pelo contrário, o consentimento ricoeuriano implica uma adopção voluntária e activa do espírito em face de um mundo que lhe escapa. O consentimento não significa a inalterabilidade racional da alma em face da contingência do mundo, mas pressupõe antes a capacidade criadora de novas formas de realidade. Por exemplo, a criação de uma obra artística representa uma forma superior de consentimento, na medida em que o sujeito, reconhecendo a ordem e os valores do mundo, é capaz de recriá-los, transfigurando as *nossas* formas convencionais de os viver: «Pelos seus dons particulares, ele [o artista] encontra um caminho de retorno do mundo fantasmático para a realidade: cria uma realidade nova, a obra de arte, onde ele se torna efectivamente o herói, o rei, o criador que ele desejou ser, sem ter necessidade de fazer o desvio de uma transposição efectiva do mundo»¹⁶⁵. A realidade não se esgota no conjunto de factos observáveis, mas compreende a totalidade do mundo cultural humano, o que implica, na sua definição, a capacidade de recriação do mundo objectivo. O real não é apenas o necessário, mas engloba também o amor da criação. Restringir a *nossa* visão do real a uma necessidade inexorável, destruidora e mortal, é assumir como princípio dominante *Thanatos*, esquecendo o seu combate constante com *Eros*. O princípio da realidade não se esgota na aceitação passiva e resignada perante a morte e a lei, visto que tal facto significaria a assunção da pulsão da morte como fundamento integral da existência: «Mas então [...] a realidade é apenas *Anankê*? É somente a necessidade oferecida à minha resignação? Não é também a possibilidade aberta à potência de amar?»¹⁶⁶.

A crítica de Ricoeur à concepção freudiana de resignação visa retomar, sob uma nova luz, o princípio psicanalítico da realidade. O consentimento da vontade ao real

165RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 326; tradução e alteração nossa.

166Ibidem, p. 528; tradução nossa.

compreende, acima de tudo, uma desmistificação das ilusões e ídolos criados pela força do desejo narcísico. A consolação afectiva, proporcionada pelo narcisismo secundário, em que o desejo se separa da sua dimensão objectal e se concentra sobre o *ego*, impele este último a autopoicionar-se absolutamente. Deste modo, o sujeito quebra os seus laços com a realidade e descobre nas suas projecções fantasmáticas a segurança do seu próprio ser. A função positiva do narcisismo na constituição da personalidade perde-se, assim, na ilusão e no fantasma. Em vez de um desejo do *outro*, animado energeticamente pelo amor primitivo por si mesmo – o narcisismo primário –, descortinamos um desejo do *mesmo* em que *Eros* se transfigura num instrumento de autofagia do sujeito. Em vez da atenção natural do *ego* perante a realidade do mundo e de si mesmo – do seu desejo e da sua história –, o *ego* torna-se escravo dos ditames do *superego*, tanto da sua vertente «consoladora» – através das suas idealizações projectivas e narcísicas – como da sua faceta «punitiva» – que culpabiliza o sujeito até à sua autodestruição.

Tem, assim, sentido, para Ricoeur, considerar a hipótese de uma ética da psicanálise, desde que não se entenda como a intervenção moral do analista perante o seu paciente. Na verdade, numa das regras sagradas do tratamento psicanalítico encontra-se, segundo Freud, na neutralidade [*Neutralität*] absoluta do psicanalista em face do analisado: «Recusamo-nos categoricamente a considerar como nosso bem próprio o paciente que solicita o nosso auxílio e se entrega nas nossas mãos. Não procuramos nem formar por ele o seu destino, nem incutir-lhe os nossos ideais, nem modelá-lo à nossa imagem com o orgulho de um criador»¹⁶⁷. Tanto a prescrição, como a

167FREUD, «Lines of advance in psycho-analytic therapy», (1918) 1919a, in *Standard Edition*, XVII, 1955, p. 164; tradução nossa. Texto citado no *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche & Pontalis no artigo sobre a «neutralidade», cf. LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 267. Para um aprofundamento desta dinâmica no *setting* analítico, cf. LAPLANCHE & PONTALIS, *The Language of Psychoanalysis*, 1973. No contexto da escola kleiniana e kleino-bioniana (as mais representativas no âmbito da psicanálise, em termos actuais), a regra freudiana da neutralidade é igualmente cumprida: “The Kleinian Technique is psychoanalytical and strictly based on Freudian psychoanalytic concepts. The formal setting is the same as in classical Freudian analysis; the patient is offered five or six fifty-minute sessions a week; a couch is provided for him to recline on, with the analyst sitting behind him; he is invited to free-associate, and the analyst interprets his associations. Not only is this formal setting the same as that in classical technique, but in all essentials the psychoanalytic principles as laid down by Freud are adhered to. **The role of the analyst is confined to interpreting the patient’s material, and all criticism, advice, encouragement, reassurance, and the like, is rigorously avoided.** The interpretations are centered on the transference situation, impartially taking up manifestations of positive and negative transference as they appear. By transference I mean here not only

the «here-and-now» relation to the analyst, but the relation to the analyst, including reference to past relationships as transferred onto the analyst, and current problems and relationships in their interrelation with the transference. Special attention is paid to the transference onto the analyst of internal figures from the patient's inner world. The level at which the interpretations are given, again as indicated by Freud, is determined by the level of the patient's maximum unconscious anxiety. In these respects, the Kleinian analyst may be considered to be following the classical Freudian technique with the greatest exactitude, more so indeed than most other Freudian analysts, who find that they have had to alter their analytical technique in some of its essential aspects when dealing with pre-psychotic, psychotic, or psychopathic patients. Analysts using the Kleinian approach (Rosenfeld, 1965; Segal, 1950, 1956; Bion, 1956, 1957, 1958, 1959) find it both possible and useful to retain the strictly psychoanalytic technique even with these patients. Could it be said, therefore, that there is no room for the term *Kleinian technique*? It seems to me that it is legitimate to speak of a technique as developed by Melanie Klein in that the nature of the interpretations given to the patient and the changes of emphasis in the analytical process show, in fact, a departure, or, as Melanie Klein saw it, an evolution from the classical technique. She saw aspects of material not seen before, and interpreting those aspects, she revealed further material which might not have been reached otherwise and which, in turn, dictated new interpretations seldom, if ever, used in the classical technique. To understand the rationale of the Kleinian approach and to appreciate the way in which the technique grew, it is best to place it in its historical setting. When Melanie Klein, in the 1920s, started her work with children, she assumed that Freud's method could be applied to children with only such modifications as would not alter the essence of the psychoanalytical relationship and the interpretative process. Since children do not verbalize easily, and since play is one of their major means of expression, she provided each child patient with a drawer of small, simple toys and play material, and she interpreted their play, behaviour, and verbal communications in the way in which she would have interpreted an adult's free associations. She observed that children develop transference, both positive and negative, very rapidly and often intensely. She found out that the children's communications, through various activities in the session, revealed their unconscious conflicts with a clarity identical to or even greater than that of the adult's free associations. The analysis of children fully confirmed Freud's deductions about childhood derived from work with adults, but, as might be expected, certain new facts emerged. The Oedipus complex and the superego seemed both to be in evidence at an earlier age than one would have expected and to have pre-genital, as well as genital, forms. Indeed, the roots of the oedipal situation seemed to lie as far back as the second oral phase. The superego of the small child was equally well in evidence, possessed of savage and primitive oral, anal, and urethral characteristics. She was impressed by the prevalence and power of the mechanisms of projection and introjection: the introjections leading to the building of a complex inner world and the projections colouring most of the child's perceptions of reality. Splitting was very active as an early mechanism preceding repression, and the child's development appeared to be a constant struggle toward integration and the overcoming of powerful splitting mechanisms. Once seen in the child, these more primitive levels of experience could be understood and detected in the material of adult patients" SEGAL, *The Work of Hanna Segal, a Kleinian approach to clinical practice*, 1981a, pp. 3-5, negrito nosso; cf. HINSHELWOOD, *A Dictionary of Kleinian Thought*, 1989a. Ainda que com algumas diferenças, em todas as outras escolas de pensamento psicanalítico a regra da neutralidade segue o paradigma freudiano, cf. ROUDINESCO & PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, 1997, pp. 24-25. Como diz Ricoeur, o psicanalista deve assumir-se como o princípio da realidade para o seu paciente, permitindo a este último uma reconversão, senão mesmo uma «educação» do *ego* à realidade do seu mundo exterior e interior. Para esse efeito, não pode prescrever eticamente, sem que tal neutralidade signifique uma ausência da ética por parte da psicanálise: "On peut dire que le psychanalyste représente pour le patient le principe de réalité en chair et en acte. Or il représente dans la mesure où il ne juge pas et ne prescrit pas éthiquement: cette abstention à l'égard de toute prédication morale, ce détachement analytique, ferait d'abord croire à une absence d'éthique, il retrouve une signification profonde quand on le replace dans le champ de l'opposition entre principe de

condenação moral devem ser erradicadas da atitude do analista, sob pena de não permitir ao analisado realizar o caminho pessoal de reencontro de si mesmo com a realidade que ele é.

O olhar neutro do psicanalista aparece, assim, como a condição de possibilidade do verdadeiro conhecimento de si mesmo pelo analisado. O analista surge aos olhos do paciente personificando o princípio da realidade, não tanto na sua significação resignada, enquanto aceitação passiva e lúcida de um destino cruel, mas antes como a adoção criadora do real: «Um novo sentido do princípio da realidade, mais conjecturado do que expressamente formulado, se propõe: chamar-lhe-ei o princípio de ‘prudência’, num sentido totalmente aristotélico; opõe-se ao falso idealismo do *superego*, às suas exigências destruidoras e, em geral, a todas as presunções do sublime e à má fé da boa consciência. Este princípio de ‘prudência’ [...] é, em suma, a própria significação ética da psicanálise»¹⁶⁸. À luz desta leitura da psicanálise, revela-se a própria significação ética do pensamento ricoeuriano, que se traduz, na nossa perspectiva, no *consentimento*, enquanto fidelidade criadora ao real.

plaisir et principe de réalité; le surmoi attaque l’homme comme être de plaisir, mais il présume trop de l’homme et ne cache ses excès que sous la satisfaction narcissique qu’il offre au moi de se croire meilleur qu’autrui; le regard de l’analyse, c’est au contraire le regard éduqué à la réalité et retourné vers le monde intérieur” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 276. A reconversão do *ego* à realidade é sublinhada por Freud em *O Ego e o Id*, que Ricoeur cita directamente do original alemão, cf. FREUD, *The Ego and the id*, 1923c, in *Standard Edition*, XIX, 1961, p. 56; RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 275.

168RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 275; tradução nossa. Segundo Aristóteles, a prudência [φρόνησις] deve ser pensada como uma disposição prática referente à regra da escolha do que é bom para o homem. Apresenta-se, assim, como a apreensão da justeza do critério, a partir da qual as virtudes morais, intrínsecas à *práxis*, podem ser consideradas, cf. ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, 1912-54b, VI, 5, 1140b. Não é, no entanto, uma ciência, visto que visa o particular e o singular da acção, sem se perder na abstracção e na universalidade, cf. ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, 1912-54b, VI, 5, 1142a. Estamos, assim, confrontados com uma *sabedoria prática*, distinta da sabedoria intelectual, ou teórica, que permite ao homem, ao φρόνιμος, escapar ao excesso e ao defeito no seu agir. Traduz uma verdadeira *atenção ao real e à sua individualidade em cada instante da acção*. A pertinência desta virtude, no mundo contemporâneo, é sublinhada por Aubenque: “Peut-être, enfin, cette vertu a-t-elle encore ses chances dans un temps qui, las des prestiges contraires, mais complices, du «héros» et de la «belle âme», recherche un nouvel art de vivre d’où soient bannies toutes les formes, mêmes les plus subtiles, de la démesure et du mépris” AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, 1963, p. 3. A dimensão prática da «prudência», nem exclusivamente ética, moral, jurídica, ou trágica, é sublinhada por Ricoeur: “[...] dans les conflits que suscite la moralité, seul un recours au fond éthique sur lequel la morale se détache peut susciter la sagesse du jugement en situation. Du *phronein* tragique à la *phronésis* pratique, telle serait la maxime susceptible de soustraire la conviction morale à l’alternative ruineuse de l’univocité ou de l’arbitraire” RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990a, p. 290.

Esta temática é central para a nossa reflexão porquanto é justamente o **inconsciente** que constitui para Ricoeur, desde *O Voluntário e Involuntário*, um dos objectos intencionais do **consentimento**, a par do carácter e da vida. Em ambos os casos, estamos perante dimensões involuntárias absolutas do *cogito* integral. Se a actividade do *cogito* implica uma passividade radical a que a vontade só pode consentir, já no caso específico do inconsciente, Ricoeur sustenta a ideia de uma matéria afectiva, mnésica e indefinida da significação, que se dissociou da forma consciente do cogito: «Acreditamos [...] que a consciência apenas reflecte a forma dos seus pensamentos actuais; nunca penetra perfeitamente uma certa *matéria, principalmente afectiva, que lhe oferece uma possibilidade indefinida de se questionar a si mesmo e de se dar a si próprio sentido e forma*. O inconsciente certamente não pensa, mas ele é a *matéria indefinida rebelde à luz que todo o pensamento comporta*»¹⁶⁹. A interpretação ricoeuriana do inconsciente freudiano, enquanto dissociação da matéria afectiva da *nossa* consciência, tem a sua origem na fenomenologia, em particular na distinção, estabelecida por Husserl, entre a *hylê* («matéria») e a forma intencional da vivência¹⁷⁰. Esta discriminação conceptual tem como fundamento a existência de dados sensíveis primordiais como são, por exemplo, a cor, o tacto, etc., que, em si mesmos, não são intencionais, mas que preenchem materialmente a forma intencional da constituição. Esta última pressupõe sempre um *resíduo fenomenológico* que coincide, deste modo, com o nível hilético, ou material, da vivência. A partir desta diferenciação, Ricoeur extrapola-a para a relação entre consciência (*morphê*) e inconsciente (*hylê*), com o objectivo de superar, tanto o realismo freudiano, como o idealismo puro da consciência. Nem o inconsciente se confunde como uma entidade substancial que pensa por si mesma, nem a consciência opera sem história e raízes. A proposta ricoeuriana em tematizar o inconsciente como «matéria indefinida da significação» resolve, em grande parte, esta falsa opção. Como diz Ricoeur: «É preciso, em primeiro lugar, recusar este dilema aparente de um certo realismo do inconsciente e de um certo idealismo da

169RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, pp. 354-355; tradução nossa.

170“Jedenfalls spielt im ganzen phänomenologischen Gebiet [...] diese merkwürdige Doppelheit und Einheit von sensueller *hylê* und intentionaler *morphê* eine beherrschende Rolle” HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 192 [§ 85].

consciência para colocar correctamente o novo paradoxo de uma *matéria indefinida* da significação e de um *poder infinito* de pensar»¹⁷¹.

A distinção entre matéria e forma do *cogito* não resolve apenas a hipótese do inconsciente, pensado como uma matéria de significação dissociada da sua forma consciente, mas também permite equacionar, sob uma nova luz, a constituição dos valores. Se tivermos presente a diferença entre matéria afectiva de um valor e a sua forma intencional, compreendemos que a mesma matéria afectiva pode animar formas diferentes da vivência axiológica. Deste modo, a dissociação entre os dois planos possibilita a visão de uma mesma energia animando valores substancialmente diferentes, sem que isso pressuponha uma redução de cada valor à sua matéria comum. **A psicanálise, enquanto hilética da consciência, e a fenomenologia intencional apresentam-se, aos olhos do pensamento ricoeuriano, como disciplinas complementares.** Assim, num exemplo extremo, os conflitos sexuais infantis podem constituir a matéria afectiva de valores diferentes, como é o caso de crenças morais, de vivências religiosas e de fruições estéticas. Seria, no entanto, redutor reduzir a *forma* específica de cada valor à *matéria* afectiva que a anima: «Uma coisa é reconhecer a forma original de valores diferentes, como o vital, o nobre, o elegante, o belo, o sagrado; uma outra é descobrir, pela análise, a matéria afectiva *única* através da qual estes valores são visados. Pode ser o mesmo potencial afectivo que alimenta a sexualidade infantil e a moralidade do adulto. [...] Não há nada de escandaloso que o psicanalista descubra na raiz da série descontínua dos valores percorridos pela consciência, desde o vital até ao sagrado, a unidade de uma mesma matéria afectiva»¹⁷².

A matéria afectiva, que constitui o inconsciente, nunca existe por si mesma, mas é sempre informada por uma representação. Por exemplo, o sonho não é mais do que o fluxo da matéria afectiva e mnésica condensada em múltiplas representações perceptivas. Sem essas representações, o fluxo inconsciente não tem existência autónoma, mas é apenas o índice de uma energia psíquica que se dissociou da forma consciente: «O inconsciente não pensa, não percepção, não se lembra, não julga. E contudo ‘algo’ é inconsciente, o qual é vizinho da percepção, vizinho da lembrança,

171RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, p. 352; tradução nossa.

172Ibidem, p. 380; tradução nossa.

vizinho do juízo e que a análise dos sonhos e das neuroses revela»¹⁷³. Daí que seja errado colocar a hipótese de lembranças traumáticas presentes *no* inconsciente e que, através da terapêutica psicanalítica, se tornaram conscientes. Devemos antes pensar que a raiz dos sintomas neuróticos do paciente se encontra na incapacidade, por ele manifestada, em dar *forma* mnésica à matéria afectiva dissociada.

Quando o sujeito consegue quebrar essa dissociação é capaz, a partir desse momento, e só então, de formar a lembrança traumática que o oprimia afectivamente. A lembrança não é mais do que uma projecção da *forma* da consciência sobre o *informe* afectivo da matéria inconsciente. Não se deve depreender desta asserção que o inconsciente se esgote numa projecção consciente de si mesmo ou do intérprete, sem qualquer significado efectivo. A intenção de Ricoeur é bem diferente, ela consiste em mostrar que a condição transcendental de possibilidade do inconsciente deriva, não apenas do recalçamento, mas acima de tudo do trabalho hermenêutico de exegese das múltiplas expressões simbólicas – oníricas, sintomáticas, «actos falhados», etc. –, ou expressões de duplo sentido (manifesto e latente)¹⁷⁴. Por sua vez, a sua realidade transcendental é intersubjectiva, na medida em que a verdadeira interpretação é aquela que é realizada por um *outro*, o analista que «constrói» o sentido do inconsciente: «O inconsciente é essencialmente elaborado por um outro, como objecto de uma hermenêutica que a consciência própria não pode fazer sozinha. Dito de outro modo, a consciência-testemunho do inconsciente não está apenas com este último numa relação terapêutica, mas de diagnóstico»¹⁷⁵.

173RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, p. 364; tradução nossa: “Contre ce réalisme naïf, il faut dire et répéter: l'inconscient ne pense pas. Mais précisément Freud ne fait pas penser l'inconscient [...]; par un étrange retournement, ce réalisme naïf reviendrait à donner une conscience à l'inconscient et aboutirait à ce monstre: un idéalisme de la conscience inconsciente; cet idéalisme fantastique ne serait jamais qu'un idéalisme du sens projeté dans une *chose pensante*” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 109. Um inconsciente que pensasse e se recordasse, por si mesmo, não seria mais do que uma *consciência inconsciente*, o que é inegavelmente um contra-senso.

174“Nous dirons donc que l'inconscient est un objet, en ce sens qu'il est «constitué» par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent; il n'est pas absolument, mais relativement à l'herméneutique comme méthode et comme dialogue. C'est pourquoi on ne saurait voir dans l'inconscient une réalité fantastique qui aurait le pouvoir extraordinaire de penser à ma place. Il faut relativiser l'inconscient” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 108.

A decifração do sentido pode-se mover em duas direcções complementares: como *exegese* e como *diagnóstico*. A exegese consiste em explicitar os diferentes níveis de significação de uma determinada realidade. A descrição fenomenológica é, em grande parte, coincidente com esta estrutura exegética de análise. O movimento complementar desta análise descritiva, é pensada, por Ricoeur, nos seus primeiros textos, com o nome de *diagnóstico*. Neste caso, não há nenhuma exegese explicitativa, visto que não há qualquer unidade de sentido constituída. Pelo contrário, confrontamo-nos com uma realidade cujo sentido se deve constituir. Nesta situação, o diagnóstico identifica-se com o trabalho de interpretação, ao procurar reconstituir significações, até então, não apreendidas. Ora, a dimensão de sentido do inconsciente corresponde nitidamente a uma realidade diagnosticada. O inconsciente não é uma unidade de sentido dada previamente à consciência, em que possamos explicitar as suas diferentes instâncias, mas é antes um plano de sentido que é exigido pelo trabalho de interpretação das diferentes expressões simbólicas que emergem na consciência. Quando Freud se interroga sobre as razões *descritivas* que exigem a consideração de um nível inconsciente, na actividade psíquica, a primeira apontada refere-se às lacunas dos dados da consciência que só se podem explicar pressupondo uma outra instância¹⁷⁶. Assim, o inconsciente não é um elemento da consciência, é antes um «pressuposto» *interpretativo* sem o qual algo – as lacunas da consciência – ficaria sem explicação. O inconsciente assume, assim, para a psicanálise, uma realidade diagnosticada, em que através da interpretação de sintomas e sinais se reconhece a existência de um princípio explicativo dos mesmos. A descoberta do inconsciente seria, deste modo, impossível sem a presença da hermenêutica, no nosso entendimento, obviamente¹⁷⁷.

175RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 108; tradução nossa: “[...] cette réalité n’existe que comme réalité «diagnostiquée» [...]”. J’ai eu recours à la notion de diagnostic et de réalité diagnostiquée dans la première interprétation que j’ai proposée de l’inconscient freudien” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 422-423, p. 423, n. 18.

176Quando se interroga o inconsciente, a nível descritivo, não o distinguimos do pré-consciente. A relação entre inconsciente e lacunas da consciência é apresentado por Freud na sua obra *O Inconsciente*, cf. FREUD, «The unconscious», 1915c, in *Standard Edition*, XIV, 1957, pp. 159-215.

177Devido à delicadeza e conhecida controvérsia desta posição, de seguida expomos o nosso entendimento com fundamentos teóricos, meta-teóricos e clínicos no âmbito da psicanálise actual; esta exposição não pretende ser exaustiva devido à própria natureza de uma *nota*, mas reveste o argumento (ainda que longo...) que ilustra a verosimilhança da posição por nós defendida no corpo do texto: “Roy

Schafer has offered what is probably the most straightforward use of the term hermeneutic. In his discussion of narration in psychoanalysis he writes: «What has been presented here amounts to a hermeneutic version of psychoanalysis. In this version, psychoanalysis is an interpretive discipline rather than a natural science. It deals in language and equivalents of language. Interpretations are re-descriptions or retellings of action along the lines peculiar to psychoanalytic interest...The facts are what the analyst makes them out to be: they are a function of the specifically psychoanalytic questions that guide this narration project, and these questions implement the narrative strategies that are favoured by the analyst's own presuppositions, however un-systematized these might be» (Schafer, 1983, pp. 255-256). For Schafer, the description of psychoanalysis as hermeneutic means that psychoanalytic activity is essentially interpretive and that the psychoanalyst is always interpreting according to a particular narrative structure or strategy (cf., Schafer, 1985, 1990). The analysand's story is retold psychoanalytically –as a story in which the emphasis now falls on: «infantile or archaic modes of sexual and aggressive action...but also as defensive measures adopted...to disguise...the actions in question» (Schafer, 1983, pp. 223-224). While Schafer points out that there are other psychoanalytic narrative structures than his own, which is a rather classical Freudian perspective as modified by his own action-language theory, he keeps the emphasis on the fact that psychoanalysis, as hermeneutic, involves the formulation of a second or alternate narrative to that of the analysand. In employing the term *hermeneutic* in the context of their discussion of competing psychoanalytic models, Greenberg and Mitchell (1983) shift the emphasis from *alternate* –psycho-analytic– narrative to *competing* psychoanalytic narratives. Relying on the formulations of Thomas Kuhn (1962, 1977), they view the different psychoanalytic theories as inherently different models of mind that ultimately derive from different views of human nature. Thus of 'their' two major models they write: «The drive model and the relational model embody fundamentally different visions of human nature, and the theories of technique which have developed from them are similarly divergent in their basic premises» (Greenberg and Mitchell, 1983, p. 388). In this context psychoanalysis is a discipline that interprets clinical data in accordance with a particular model or theory, and hermeneutic functions as an adjective to describe the ultimate, foundational quality of a particular model. Thus they write of Freud's model: «The drive/structure model, like other models, by positing a clearly defined hermeneutic system, directs our attention to certain aspects of a situation and away from others» (Greenberg and Mitchell, 1983, p. 43). Finally, Levenson states rather sharply: «I find it hard to imagine how psychoanalysis *cannot* be hermeneutical. Hermeneutics being, by definition, the study of interpretation, we are all, like it or not, involved in an hermeneutical undertaking» (Levenson, 1988, p. 6). He then expands on the actually diverse meanings of this term in psychoanalytic writings: a canonical use by which the 'data' are interpreted according to a given interpretive scheme, a creative use in which canonical truth is superseded by narrative truth, and finally a deconstructive use in which the quest for final truth or interpretation is abandoned. The three authors just cited exhibit differing versions of the sense of hermeneutics in contemporary psychoanalysis. Schafer's is the most straightforward: psychoanalysis involves the substitution of the patient's manifest narrative with a second narrative that will offer a more productive understanding than the first. Schafer may be seen as representing a bridge between the traditional (as a social science) hermeneutic and the newer (as dealing with incommensurable discourses in any field) hermeneutic. While he is clearly engaging the old (traditional) argument that psychoanalysis belongs to the humanities rather than the natural sciences, his emphasis on an alternate narrative leads naturally to the consideration that there may be more than one alternate psychoanalytic narrative. The other two examples are fully in the scope of the newer hermeneutic: Greenberg and Mitchell emphasize the critical point that there may be more than one alternative narrative, that different theoretical positions impose different narratives; Levenson with his deconstructive use of hermeneutics suggests a further extension of this progression: not one narrative, and not a choice between narratives, but rather a proliferation of narratives. Examples can be found of a persistent use of hermeneutics in the older sense, that is, to emphasize the humanistic status of psychoanalysis (cf., Stolorow and Atwood, 1984; Rubovits-Seitz, 1986; Freeman, 1989). The examples cited here, however, point to the never

Com efeito, a natureza interpretativa do inconsciente torna-se mais nítida se tivermos em consideração a análise tópica freudiana. Quando nos situamos a um nível descritivo, e não tópico, o diagnóstico hermenêutico é ainda uma exigência da descrição

understanding of hermeneutics (i.e., hermeneutics as a way of dealing with incommensurable discourses in any field) as having less to do with the science-humanities conflict than with the conflict of competing psychoanalytic models of mind. What then of background to this interest in a psychoanalytic hermeneutic perspective? In a word, this interest reflects a breakdown in 'recent' years of any sense of a *unified* psychoanalytic theory. Whatever consensus existed in the past as to there being a single, general psychoanalytic theory, which could be subjected to the usual canons of scientific verification and be evaluated as to its veracity, has been exploded by the proliferation of general theories or models. Since none of these has been able to command the allegiance of the profession as a whole, the result has been an active discussion of competing theories –both expositions of the various points of view as well as discussion of how one should handle a multiplicity of points of view (cf., Gedo and Goldberg, 1973; Bornstein, 1984; Pine, 1985, 1990; Pulver, 1987; Rothstein, 1985; Michels, 1988). Such discussion of alternative interpretive schemata is inherently hermeneutic, whether that term is used or not. In the preceding paragraphs I have pointed to actual usage of the term. It may now be useful to indicate examples of the kind of discussion that I am calling psychoanalytic hermeneutic in its essence but in which the term is not employed. There was a journal issue of *Psychoanalytic Inquiry* (Pulver, 1987), entitled «How Theory Shapes Technique: Perspectives on a Clinical Study», that offers a brilliant example of the discussion of competing models. The journal issue consists of the presentation of clinical material by an analyst (Martin Silverman, 1987), discussion of the material by a variety of other analysts chosen specifically because of their different theoretical persuasions, and an admirable effort by the issue editor (Sydney Pulver) and other discussants to make sense of the conflicting discussions. What is most striking to the reader of these papers is the great diversity of opinion concerning both the dynamics and handling of Silverman's case; as Shane summarizes: «In summary, I would say that the diversity of opinions regarding the diagnosis and dynamics of Silverman's patient would suggest that one's theoretical stance takes precedence over other considerations» (Shane, 1987, p. 205). The influence of the theoretical stance is so strong that it affects the very perception of what is going on in the consulting room, leading Pulver to conclude: «Facts, *per se*, do not exist. The very idea of what constitutes data and is thus worth recording is determined by the analyst's theoretical bent» (Pulver, 1987, p. 292). The summarizing papers do attempt to discern what the widely diverging discussants in fact share in common, and they offer various ways to approach the obvious divergence. I will make allusion only to Schwaber's sophisticated, and, in effect, psychoanalytic hermeneutic recognition that the consequence of a multiplicity of models is not chaos and capriciousness; that the clinician is involved in a dialectical process of having to choose a model while at the same time trying both to remain aware of the effect of this model on one's perception and to remain open to having the model corrected by the patient: «I argue, rather, for our recognition that no matter what theory we espouse, we run the risk of using it to foreclose rather than to continue inquiry, to provide an answer rather than to raise a new question. I speak for a search for ways to sharpen our attunement to hear new cues from the patient that may tell us that we have, even if unwittingly, superimposed our views and used our theory to justify it» (Schwaber, 1987, p. 274)» DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 87-90, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online.

levada ao seu limite. No momento em que procuramos descrever os elementos da consciência damos-nos conta de «lacunas» que nos *obrigam* a interpretá-las como sintomas de algo. No entanto, foi a descrição fenomenológica da consciência que nos conduziu a essa situação limite. Da mesma forma, quando Freud se interroga sobre a legitimidade teórica na consideração do inconsciente, socorre-se do modelo fenomenológico da *intropatia*: «A consciência torna cada um de nós còscio apenas dos seus próprios estados mentais; que também outras pessoas possuam uma consciência é uma **inferência a que chegamos por analogia** das suas declarações e actos observáveis, a fim de que a sua conduta fique inteligível para nós. [...] A psicanálise exige apenas que também apliquemos esse processo de inferência a nós mesmos»¹⁷⁸. Poder-se-á objectar, como o próprio Freud reconhece, que este procedimento apenas consegue inferir a presença de uma «segunda consciência» distinta da consciência imediata de nós mesmos. Contudo, se tivermos em consideração o contra-senso, já assinalado, de uma «consciência inconsciente»¹⁷⁹, somos *obrigados* a pressupor uma outra fonte de sentido para lá do plano da consciência. O que está, no entanto, em causa, neste momento, é que a interpretação intropática dos estados mentais de outrem, ou de nós mesmos, foi o resultado de um processo fenomenológico conduzido ao limite de si mesmo e que, por isso mesmo, implicou a necessidade de um diagnóstico hermenêutico. Se, do ponto de vista fenomenológico apenas descortinamos a possibilidade de uma «segunda consciência», de um ponto de vista hermenêutico deciframos, a partir dos sintomas observados, a presença actuante do inconsciente. Nesta análise descritiva, e não tópica, a hermenêutica surge como uma exigência da análise fenomenológica da consciência¹⁸⁰.

A consideração de uma perspectiva *tópica*, e não apenas *descritiva* do inconsciente, é o resultado da descoberta não só de planos mentais que não são directamente conscientes, mas sobretudo de *resistências psíquicas* na revelação de determinadas representações afectivas. Estas **resistências** são o sintoma *claro* de que existe, no nosso aparelho psíquico, instâncias que recusam a consciência de

178FREUD, «The unconscious», 1915c, in *Standard Edition*, XIV, 1957, p. 169; tradução nossa e negrito nosso.

179Ibidem, p. 170.

180Cf. *supra* nota 177.

determinadas recordações e que as obrigam a situar-se num nível inconsciente. Este recalcamento¹⁸¹ [*Verdrängung*] de representações (imagens, recordações,

181 Não é arbitrário que Freud taxativamente refere os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: “Oedipus Complex; Sexuality; Repression; and Resistance [...] and those who don’t accept them should not consider themselves as psychoanalysts” FREUD, «Two encyclopaedia articles, (A) Psycho-analysis, (1922) 1923a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 245. Lacan igualmente formula quatro conceitos fundamentais da psicanálise: ‘the Symbolic; the Signifier; the Foreclosure; the Name-of-the-Father’, cf. LACAN, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar, Book XI*, (1964) 1978. Bion elabora o que se poderá intitular os seus cinco *elementos* fundamentais da psicanálise; Bion é o autor actual mais influente, e concomitantemente a Freud, Klein, Fairbairn e Lacan, é considerado o mais completo pensador psicanalítico, daí o destaque que lhe conferimos no seguinte texto: “**Bion considered his ‘elements of Psychoanalysis’, what I can posit as his ‘five fundamental elements’ analogous to Freud’s ‘four fundamental concepts’ and also Lacan’s ‘four fundamental concepts’.** Initially, ‘psychoanalytic elements’ and ‘psychoanalytic objects’ were used interchangeably; for instance in the first three chapters of his book entitled precisely «Elements of Psychoanalysis», the author, referring to the relationship with emotional links (L, H, and K), affirms that ‘psychoanalytic objects *derive* from psychoanalytic elements’ (cf., Bion, 1963, p. 11). The opposite is said when referring to ‘Idea’: he states that ‘psychoanalytic objects’ *are made of* elements, like alpha-elements (cf., Bion, *op. cit.*, p. 4). Later on, when referring to passion, he makes no difference between them: «Further consideration of passion is not relevant to the immediate issue of passion as one of the dimensions of a psycho-analytic object and therefore of a psycho-analytic element» (Bion, *op. cit.*, p. 13). Meltzer, referring to this epistemological ambiguity states: «It therefore becomes extremely confusing when he [Bion] begins to describe ♀♂ as an element, along with Ps↔D, L H K, R (reason) and I (idea, or psychoanalytic object) when he later calls them mechanisms (♀♂) and Ps↔D or earlier had called them factors in a function (L H K). This is made even more confusing when he seems to discard ♀♂ as an element in favour of a ‘central abstraction’ which it must contain or imply, to which the term ‘element’ should be applied and reaches the conclusion that elements are essentially unobservable» (Meltzer, 1978b, p. 56; my alteration). In the last chapter (chapter twenty) of «Elements of Psychoanalysis», however, Bion finally established a clear difference between psychoanalytic objects and psychoanalytic elements. He states that the psychoanalytic object has three dimensions: ‘analytic theory, mythology, and feeling’: «an analytic object is not the same as an element but may be regarded as having a relationship with an element analogous to that of a molecule to an atom. The analytic object is not necessarily an interpretation though an interpretation is an analytic object ... [which] emerges as a result of the operation ... of Ps↔D and ♀♂» (Bion, *op. cit.*, pp. 101-102; my alteration). He concludes, allocating both psychoanalytic objects and psychoanalytic elements in grid categories: «the *elements* of psycho-analysis are ideas and feelings as represented by their setting in a *single* grid-category; psycho-analytic objects are associations and interpretations with extensions in the domain of sense, myth and passion, requiring three grid categories for their representation» (Bion, *op. cit.*, pp. 103-104). Referring to these dimensions, but before he made clear the difference between psychoanalytic objects and psychoanalytic elements, he had said: «psycho-analytic elements and the [psychoanalytic] objects derived from them have the following dimensions: 1 Extension in the domain of sense; 2 Extension in the domain of myth; 3 Extension in the domain of passion. An interpretation cannot be regarded as satisfactory unless it illuminates a psychoanalytic object and that object must at the time of interpretation possess these dimensions ... Extension in the domain of sense ... means that what is interpreted must ... be an object of sense. It must, for example, be visible or audible» (Bion, *op. cit.*, p. 11; my alteration). The ‘extension in the domain of myth’ refers to personal myths that the analyst can use at a given moment in order to understand the patient’s latent content; to say for instance in the face of the patient’s aggression that his anger is like that of a: «child that wanted to hit his nanny because he has been told he is naughty» (Bion, *op. cit.*, p. 12). These represent statements of the analyst’s ‘personal myths’

and not 'statements of observed facts', or 'formulations of a theory intended to represent a realization': «unless the experience of the psycho-analytical object is accompanied by a formulation by the psycho-analyst of a statement that has this type of component [myth] it lacks a necessary dimension» (Bion, *ib.*; my alteration). About the 'extension in the domain of passion', Bion says that it represents: «an emotion experienced with intensity and warmth though without any suggestion of violence ... unless it is associated with the term 'greed'» (Bion, *op. cit.*, p. 13). Different from sense and myth, passion implies the presence of 'two minds linked'. It could correspond perhaps to what others call 'empathy', which is completely different from counter-transference: «passion must be clearly distinguished from counter-transference, the latter being evidence of repression» (Bion, *ib.*). From my perspective, it is quite *possible* that the selection of the term 'element' could have been encouraged by 'Euclidean elements' [«The Thirteen Books of Euclid's Elements» (cf., Euclid, 2002)] as well as by the relevance that such a concept has in chemistry. I have this epistemological position because Bion right in the beginning of «Elements of Psychoanalysis» assumes directly his source when he says: «the elements I seek are to be such that relatively few are required to express, by changes in combination, nearly all the theories essential to the working psycho-analyst» (Bion, *op. cit.*, p. 2; my underline), and explicitly poses it in the footnote inherent to this sentence: «compared with the tendency to produce *ad hoc* theories to meet a situation when an existing theory, stated with sufficient generality, would have done. Compare Proclus, quoted by Sir T. L. Heath, on Euclid's Elements (Heath, T. L.: 'The Thirteen Books of Euclid's Elements', Chap. 9, C.U.P., 1956)» (Bion, *ib.*). According to Bion, 'psychoanalytic elements' represent abstractions, similar to letters in the alphabet, that if combined with each other form words; when combined they represent almost 'all' the necessary theories for the analytical work: 'secondary discourses'. All elements must be functions of personality conceived as having dimensions which, in the analyst's mind/'primary discourse', represents sense impressions, myths or passions: «the combination in which certain elements are held is essential to the meaning to be conveyed by those elements. A mechanism supposed to be typical of melancholia can only be typical of melancholia because it is held in a particular combination» (Bion, 1963, p. 2). Therefore, all elements must have the following characteristics: '(a) they must be capable of representing the same 'realization' that they originally described; (b) they must be capable of articulating with similar elements; and (c) when articulated they must form a scientific deductive system capable of representing a 'realization' if it happens to exist. Among these elements is what *we* can coin, as I said above, **Bion's 'five fundamental elements': (i) ♀♂ representing the dynamic relationship between container and contained, similar to Klein's notion of projective identification and Laplanche's 'secondary discourse'; (ii) Ps↔D, representing approximation to a combination between Kleinian paranoid-schizoid and depressive positions with Poincaré's selected fact and Laplanche's 'primary discourse'; (iii) L (Love); (iv) H (Hate); and (v) K (Knowledge), representing the last three links between 'psychoanalytic objects'. All elements without exception are considered functions** (cf., Bion, 1963, p. 3). In this context, Bion ends the first chapter of «Elements of Psychoanalysis» by stating from a Humean 'vertex': «using the notation R derived from the word 'reason' and the realizations it is thought to represent, and I derived from the word 'idea' and all realizations it represents including those represented by 'thought'; I is to represent psycho-analytical objects composed of α -elements, the products of α -function ... R is to represent a function that is intended to serve the passions, whatever they may be, by leading to their dominance in the world of reality. By passions I mean all that is comprised in L, H, K. R is associated with I in so far as I is used to bridge the gap between an impulse and its fulfilment. R² insures that it is bridged to some purpose other than the modification of frustration during the temporal pause» (Bion, 1963, p. 4). In a footnote concerning this subject Bion explains his epistemological ambiguity (see above: cf., Meltzer, 1978b): «I have not carried through the discussion of R because I do not yet feel in a position to see its implications. I include it [as a psychoanalytical element] because my clinical experience persuades me of the value of such an element and others may be able to use it incompletely worked out though it is. See Hume, 'A Treatise of Human Nature', Book II, Part III, Section 3. Clarendon Press, 1896» (Bion, *ib.*; my alteration). However the

pensamentos), manifestada, por exemplo, na nossa impotência em recordarmo-nos de imagens oníricas, coloca a hipótese do nosso psiquismo possuir barreiras e sistemas bem diferenciados entre si. Surge, assim, a metáfora ambígua de um «aparelho psíquico»¹⁸², preenchido por «lugares» [*tópoi*] não anatómicos, correspondentes cada um deles a sistemas psicológicos bem diferenciados¹⁸³. Esta hipótese de «localizações psíquicas» [*die psychischen Lokalitäten*] constitui a teoria tópica freudiana, que, como é sabido, se esquematizou historicamente em duas explicações distintas, mas que se querem complementares¹⁸⁴.

‘epistemological ambiguity’, it is my and Grotstein’s perspective that the election of ‘mathematical objects’: «had the advantage of being a language of signs and/or symbols which could conveniently represent objects in their absence and therefore facilitate a language useful for abstraction without the penumbra of associations typical of words» (Grotstein, 1981a, p. 12)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations» [Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 145-149, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online.

182“Il faut bien avouer que cette conception quasi physique de l’appareil psychique n’a jamais été éliminée entièrement du freudisme; toutefois j’estime que le développement du freudisme peut être considéré comme la progressive réduction de la notion ‘d’appareil psychique’ – au sens d’une ‘machine qui ne tarderait pas à fonctionner d’elle-même’, – à une topique où l’espace n’est plus un lieu mondain, mais une scène sur laquelle entrent en débat des rôles et des masques; cette espace deviendra lieu du chiffre et du déchiffrement” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 80. Sobre a noção de «aparelho psíquico», cf. FREUD, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, 1953, V, p. 598.

183“Cette idée de lieu psychique est dès le début analogique: l’appareil psychique fonctionne *comme* un microscope compliqué ou *comme* un appareil photographique; le lieu psychique est *comme* le lieu de l’appareil où se forme l’image; ce point est déjà lui-même un point idéal auquel ne correspond aucune partie tangible de l’appareil [...]: A strictement parler nous n’avons pas besoin de supposer un ordre spatial véritable des systèmes psychiques. Il nous suffit qu’une succession constante soit établie grâce au fait que, lors de certains processus psychiques, les systèmes sont parcourus dans un ordre temporel déterminé par l’excitation» [FREUD, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, 1953, V, p. 537; tradução do autor]. La spatialité proprement dite n’est donc qu’une «représentation auxiliaire»: ce qu’elle veut représenter c’est non seulement la composition en systèmes distincts, mais la direction du fonctionnement” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 111-112; alteração nossa.

184“L’analyse distingue deux problématiques correspondant à deux séquences différentes, celle de trois «lieux» et celle des trois «rôles». Freud s’est expliqué sur cette superposition de deux triades dans les *Nouvelles Conférences*; il les compare à trois populations réparties dans trois districts, sans que la répartition des premières recouvre la distribution géographique des seconds” RICOEUR, *Le Conflit des*

A primeira tópica do aparelho psíquico compreende três sistemas diferentes, inconsciente (sistema de representações afectivas recalcadas), pré-consciente (sistema de representações não conscientes, mas que se podem tornar, em qualquer momento, conscientes) e consciente (sistema periférico do aparelho psíquico ligada à percepção actual de informações provenientes do mundo exterior e interior), enquanto a segunda tópica organizou os sistemas em *id* (pólo pulsional da personalidade), *ego* (pólo mediador e defensivo da personalidade) e *superego* (pólo censor da personalidade), podendo qualquer deles assumir níveis inconscientes e conscientes. Nesta segunda tópica, o inconsciente, o pré-consciente e o consciente deixam de ser sistemas psíquicos, para se tornarem em funções «adjectivas» das diferentes representações de cada um dos pólos da personalidade¹⁸⁵. Como sublinha Ricoeur, Freud atenuou, da primeira para a segunda tópica, o «realismo natural» intrínseco a uma visão espacial dum aparelho psíquico, de tal modo que o termo «tópica» talvez não seja o mais apropriado para o caracterizar: «Na verdade, não se trata de uma tópica, no sentido preciso de uma sequência de ‘lugares’ onde se inscrevem as representações e os afectos segundo a sua posição em relação ao recalamento. Trata-se antes de uma série de ‘papéis’, constituindo uma personologia; alguns papéis formam uma sequência original: o neutro ou o anónimo, o pessoal, o suprapessoal»¹⁸⁶. Os sistemas psíquicos da primeira tópica

interprétations. Essais d'herméneutique, 1969a, p. 237. Cf. FREUD, «New Introductory Lectures on Psychoanalysis», (1932) 1933a, in *Standard Edition*, XXII, 1964, pp. 5-182.

185“Ce n’est pas seulement la partie «la plus profonde» du Moi, mais aussi la partie «la plus élevée», qui est inconsciente. Autrement dit, l’inconscience n’est pas seulement un caractère du refoulé, mais aussi celui des processus très complexes par lesquels nous intériorisons les impératifs et les règles qui proviennent de l’instance sociale et d’abord de l’instance parentale, source première de l’interdiction durant la petite enfance et l’enfance” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 235.

186RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 235; tradução nossa: “Les «instances» dont il sera désormais question sont moins des «places» que des «rôles» dans une personologie. Moi, ça, surmoi, sont des variations sur le pronom personnel ou sur le sujet grammatical; ce qui est en question, c’est le rapport du personnel à l’anonyme et au supra-personnel dans l’instauration de la personne. La question du moi, en effet, n’est pas la question de la conscience, parce ce la question du devenir-conscient, thème central de la première topique, n’épuise pas la question du devenir-moi” *Idem, De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 181. A crítica de Freud à anatomia fisiológica aprofundar-se-á quando elabora a «segunda tópica», permitindo uma das primeiras concepções culturais da identidade humana: “Certes, la topique s’énoncera toujours dans le langage d’une quasi-anatomie, la conscience conçue comme organe sensoriel, comme organe «superficiel», restera un quasi-cortex; mais

dão lugar aos papéis sociais da segunda classificação, em que o *id* expressa o neutro, o *ego* o pessoal e o *superego* o suprapessoal.

Qual a razão desta alteração tão profunda na compreensão da actividade psíquica? A primeira tópica está indissociavelmente ligada a um psiquismo individual, solipsista, enquanto a segunda tópica expressa a tensão e o conflito intersubjectivo: «Que se trate do drama da relação parental ou do drama da própria relação terapêutica, em que as outras situações acedem à palavra, é sempre um debate entre consciências que alimenta a análise»¹⁸⁷. A realidade psíquica abordada pela psicanálise é a expressão de um conflito cultural, de tal modo que a própria dimensão pulsional não se restringe ao biológico mas dá conta da neutralidade de um desejo feito cultura. O que seria, com efeito, esta última sem a presença unificadora do *Eros* na sua luta permanente com a morte e a culpabilidade? O psiquismo humano é a manifestação interiorizada de uma tensão entre pessoas revelada, em primeiro lugar, através do conflito edípico, em que a onipotência do desejo narcísico individual se confronta com a lei e com o outro. A alteração substancial entre as duas tópicas deriva da consciência, cada vez mais ampla, por parte de Freud, de que o desejo é uma realidade culturalmente experienciada.

Qualquer que seja a teoria tópica privilegiada, a sua mera assunção levanta problemas metodológicos consideráveis. Enquanto a teoria descritiva do inconsciente derivava do diagnóstico exigido pela análise dos estados de consciência, a hipótese de uma tópica não tem nada a ver com a percepção interna do sujeito. Quanto muito a sua formulação resulta da verificação, ao nível da consciência, de resistências psicológicas, apenas explicáveis pela existência de instâncias não conscientes.

Com efeito, «lacunas da consciência» e «resistências psíquicas» não se encontram no mesmo nível de análise, embora ambas sejam apreendidas pela consciência. As lacunas revelam dimensões da vivência que estão na mesma linha de *continuidade* da actividade consciente. Deste modo, a nível descritivo, o inconsciente é somente o que, nesse momento, não é consciente, mas que pode, em princípio, tornar-se consciente. Pelo contrário, as resistências psíquicas implicam uma *ruptura* com a vivência psíquica, obrigando a psicanálise a supor a existência de forças que obrigam

aucune localisation ne sera plus jamais tentée des fonctions et des rôles attribués aux «instances» de la topique ultérieure” *Ibidem*, p. 91.

187RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 69; tradução nossa.

determinadas representações a permanecer noutros «lugares» psíquicos: «A ideia de que a consciência está cortada no seu próprio sentido, por um impedimento do qual ela não é, nem dona, nem informada, é a chave da tópica freudiana: o dinamismo do recalçamento, ao colocar o sistema do inconsciente fora do alcance, requer uma técnica de interpretação apropriada às distorções e aos deslocamentos que o trabalho do sonho e o trabalho da neurose ilustram de maneira exemplar»¹⁸⁸.

Esta nova «técnica de interpretação» é, no nosso entendimento, um aprofundamento do «diagnóstico» como método de investigação. Enquanto na descrição fenomenológica, o diagnóstico aparecia como um método complementar que auxiliava a descoberta de níveis de sentido ocultos da consciência, na tópica, o diagnóstico alcança autonomia, de tal modo que a descrição passa agora a ser um instrumento *seu*. Esta alteração é um risco metodológico, a somar à visão «espacial» do psiquismo, visto que coloca em perigo o fundamento fenomenológico de toda a investigação hermenêutica¹⁸⁹. Poderíamos ser levados a estabelecer uma antinomia excessiva entre a exegese explicativa, própria da fenomenologia, e a interpretação hermenêutica. Não é, no entanto, esta a nossa perspectiva, visto que, para Ricoeur, o primado transcendental do *cogito* nunca é posto em causa, pelo contrário, *ele* é sempre o princípio de toda a reflexão. Assim sendo, somos *obrigados* a mostrar como o diagnóstico hermenêutico da tópica do «aparelho psíquico» não contraria a evidência fenomenológica.

Como salientámos, o objecto preferencial da investigação tópica são os sintomas revelados nos sonhos e na conduta neurótica. A sua estrutura simbólica de expressões de duplo-sentido permite conjugar a manifestação literal com a significação latente. A

188RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 235; tradução nossa.

189Este risco metodológico torna-se gritante quando descortinamos a presença de metodologias antinómicas entre a fenomenologia e a psicanálise: “Alors que la phénoménologie commence par un acte de «suspension», par une Epochè qui est à la libre disposition du sujet, la psychanalyse commence par une suspension du contrôle de la conscience” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 381; “On passe de la phénoménologie à la psychanalyse quand on comprend que la barre principale sépare l'inconscient et le préconscient, et non le préconscient et le conscient; remplacer la formule Cs/Pcs, Ics par la formule Cs, Pcs/Ics, c'est passer du point de vue phénoménologique au point de vue topique. **L'inconscient de la phénoménologie, c'est le préconscient de la psychanalyse, c'est-à-dire un inconscient descriptif et non encore topique**” *Ibidem*, p. 382; negrito nosso. Devemos, no entanto, fazer um esforço suplementar de reflexão procurando, não tanto conciliar o inconciliável, mas mostrando a vertente «fenomenológica» da psicanálise e a natureza «hermenêutica» da fenomenologia: só então poderemos aceder ao verdadeiro significado da *dialógica* fenomenologia<>psicanálise.

interpretação hermenêutica visa decifrar o sentido oculto, procurando mostrar como *ele* é o fundamento psicológico do conteúdo manifesto. A estrutura latente aparece, assim, como a raiz do sentido, sem a qual a vivência literal não teria significado. Como preservar a evidência transcendental do *cogito*, se, para utilizar as próprias palavras de Ricoeur: «o psiquismo se define pelo sentido e não necessariamente pela consciência»?¹⁹⁰ A resposta a esta questão capital prende-se com a distinção ricoeuriana, assente na investigação psicanalítica, entre subjectividade e consciência, entre *cogito integral* e percepção interior. A consciência corresponde apenas ao momento auto-reflexivo do sujeito, sendo descabido apresentá-la como fundamento do sentido de toda a subjectividade. Deste modo, a significação descobre-se do lado da latência e do inconsciente e não do manifesto e do consciente. Podemos, assim, *concluir* que a evidência do *cogito* não é, de forma alguma, posta em causa pela inquirição tópica das instâncias psíquicas. Sem dúvida que esta análise «topográfica» não revela positivamente essa evidência de *si mesmo* – a evidência fenomenológica –, mas também não a nega. A *descoberta* da ipseidade e da identidade do «*si*» corresponderá a um trabalho reflexivo posterior, realizado pelo pensamento ricoeuriano.

O objectivo da tópica é apenas quebrar os contornos estreitos da consciência, decifrando a presença actuante de um psiquismo integral. Mas não só, a função da consciência no domínio da actividade psíquica altera-se profundamente. Esta passa a ser pensada em termos de «trabalho»¹⁹¹ – o «trabalho» de devir-consciente. Tendo presente a lei regressiva dos fenómenos psíquicos, que impele as representações mentais a retornarem aos seus estados arcaicos, a consciência surge como um movimento inverso, exigindo uma elaboração contínua desses fenómenos psíquicos. Este trabalho intrínseco ao devir-consciente, Freud designa-o pela expressão de «translaboração»

190RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 382; tradução nossa.

191“Le concept fondamental de *travail*; la manœuvre analytique, en effet, est un travail, à quoi correspond chez l'analysé un autre travail, le travail de la prise de conscience. A leur tour, ces deux formes de travail, celui de l'analyse et celui de l'analysé, révèlent le psychisme tout entier comme un travail. Travail de rêve, travail de deuil, et, pourrait-on dire, travail de névrose, toute la métapsychologie – sa topique et son économique – est destinée à rendre compte, par le moyen de métaphores énergétiques, de cette fonction du travail” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 178.

[*Durcharbeitung*]¹⁹². Esta última designa o trabalho de elaboração psíquica que o paciente deve realizar, de modo a vencer as resistências psicológicas que impedem a plena consciencialização das recordações traumáticas. A consciência destas últimas não é, em si mesmo, razão suficiente para que as resistências se quebrem e o paciente se cure. A consciência tem, assim, como sua condição de possibilidade, a existência de um trabalho psíquico que não só rememora e repete o passado, mas integra e articula, numa *síntese progressiva*, a totalidade das representações. Ora, se a resistência da censura e o recalçamento são os únicos obstáculos à consciencialização das representações inconscientes, então a crítica, já assinalada, de Ricoeur ao modelo regressivo da psicanálise justifica-se plenamente.

As representações mentais não tendem apenas a retornar ao seu estado arcaico e infantil, visto que a sua tendência natural é acederem à consciência¹⁹³. Como sabemos, o que não é consciente pode em qualquer momento tornar-se consciente, *a não ser se*

192“L’analyse ne consiste donc pas à remplacer l’ignorance par la connaissance, mais à provoquer un travail de conscience par le moyen d’un travail sur les résistances. [...] C’est cette économie du devenir-conscient que Freud appelle *Durcharbeiten*” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 180. Laplanche e Pontalis traduzem este conceito por «perlaboração», sugerindo a expressão inglesa correspondente de «working-through», cf. LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 305. Este conceito surge, no pensamento freudiano, para esclarecer uma contradição terapêutica: o conhecimento das causas da neurose, por parte do paciente, não promove o seu desvanecimento, cf. FREUD, «‘Wild’ psycho-analysis», 1910h, in *Standard Edition*, XI, 1957, p. 225; “Ce texte [«‘Wild’ psycho-analysis»] est très éclairant en ce point de notre discussion: il atteste que nul perfectionnement dans la prise de conscience ordinaire ne peut suppléer la technique analytique, parce que la question n’est pas de remplacer l’ignorance par la connaissance, mais de vaincre des résistances” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 398-399; alteração nossa. Foi, aliás, a consciência deste facto que conduziu Freud a distanciar-se do método hipnótico praticado por Breuer. Mais do que tomar consciência das raízes da sua perturbação actual, o analisado deve realizar um trabalho interior de consciência, cf. FREUD, «Papers on technique: Remembering, repeating and working-through (further recommendations on the technique of psycho-analysis II)», 1914a, in *Standard Edition*, XII, 1958, p. 156. A «translaboração» constitui a *prova* de que o *cogito* não é apenas a esfera da pura significação, mas compreende, em si, uma dimensão energética e «económica».

193J. Chazaud contesta o valor positivo, conferido por Ricoeur, à dimensão progressiva da subjectividade humana. Embora reconheça a relação íntima existente entre a progressividade psicológica e a simbolização do mundo, Chazaud não abandona o modelo arqueológico de interpretação, vendo no símbolo apenas o índice, aliás violento, de um disfarce. A psicanálise não visaria re-simbolizar o mundo mas, sim, des-simbolizá-lo: “Si l’homme est soumis au symbolique c’est, nous semble-t-il, moins la marque de son appel que celle d’une inexorable servitude, pour ne pas dire *violence*. Que nous ne puissions exister hors de ce statut, ce n’est pas nous promettre le ciel, mais nous faire reconnaître que nous sommes *au-delà du principe de plaisir*” CHAZAUD, «La Psychanalyse face aux phénoménologies. Quand Ricoeur interprète Freud», in *Les contestations actuelles de la psychanalyse*, 1974, p. 121. Implícita a esta crítica está o pressuposto, muito discutível, segundo o qual a cultura é a *violência*.

existirem forças psíquicas que obstruam o seu caminho. Assim, a *síntese progressiva* representa uma das tendências constitutivas da actividade psíquica, exigindo o trabalho de «translaboração» quando se oferece o confronto entre as diferentes instâncias psicológicas. O sistema tópico da consciência, mais do que um «lugar» estático, é acima de tudo um devir, o devir-consciente. A sua tarefa é trazer a si mesma o conjunto de representações ocultas, mesmo que isso implique um trabalho difícil de elaboração psíquica. Esta tendência insere-se no princípio mais global da psicanálise, segundo o qual a dimensão pulsional e desiderativa da existência deve perder a sua neutralidade e força cega para se transformar na energia interior da identidade individual. Como diz Freud, num célebre aforismo, e sublinhando involuntariamente a natureza *progressiva* do psiquismo: «onde está o *id* deve estar o *ego*»¹⁹⁴. A consciência não se esgota no sistema perceptivo dos estados interiores e exteriores, na medida em que, para a psicanálise, *ela* é acima de tudo uma *tarefa*, a tarefa do devir-consciente. Daí a sua ambição terapêutica de ampliar o nosso campo da consciência, permitindo um reforço psicológico da capacidade do *ego* em resistir à tensão cruel entre o desejo neutro e a idealização cruel e irreal do *superego*: «O *Cogito* verdadeiro deve ser conquistado sobre todos os falsos *Cogito* que o mascaram»¹⁹⁵.

194“Wo Es war, soll Ich werden” FREUD, «New Introductory Lectures on Psychoanalysis», (1932) 1933a, in *Standard Edition*, XXII, 1964, p. 80; na versão inglesa é reproduzido o aforismo igualmente em alemão; “[...] le «je» doit advenir là où le «Ça» était. Cette conclusion rejoint une remarque antérieure sur la conscience: Freud, disions-nous, substitue à l’être conscient (*Bewusstsein*) le devenir-conscient (*Bewusstwerden*). Ce qui était origine devient tâche ou but. Cela se comprend très concrètement: la psychanalyse ne saurait avoir d’autre ambition thérapeutique que d’élargir le champ de conscience, et de rendre au Moi un peu de force cédée à ses trois puissants maîtres. Cette position de la conscience et du Moi comme tâche et comme maîtrise continue de relier la psychanalyse à la position du *Cogito*” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 238; “Dans les *Nouvelles Conférences*, Freud écrit: «Là où était Ça, doit devenir Je». C’est finalement cette tâche même de devenir Je qui est irréductible dans son principe à l’économique du désir dans laquelle elle s’inscrit. Mais cette tâche reste le non-dit de la doctrine freudienne” *Idem*, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 475.

195RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 161; tradução nossa; “Au terme de ce dessaisissement, la conscience a changé de signe philosophique: elle n’est plus une donnée; il n’y a plus de «données immédiates de la conscience»; elle est une tâche, la tâche de devenir-conscience. Là où il y avait *Bewusstsein*, être conscient, il y a *Bewusstwerden*, devenir-conscient” *Ibidem*, p. 172; cf. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1927) 1961; “La conscience n’est pas origine, mais *tâche*. Quel sens pouvons-nous donner à cette tâche? En posant cette question, nous accédons à une connaissance non plus *réaliste*, mais *dialectique* de l’inconscient. [...] Qu’est-ce que la conscience comme tâche pour un être qui est d’une certaine façon rivé aux facteurs de répétition, voire de régression, que représente pour une grand part l’inconscient? [...] La question de la conscience me paraît liée à cet autre question: comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte?” RICOEUR,

A tese psicanalítica da consciência como trabalho de elaboração psíquica tem, na nossa perspectiva, efeitos capitais sobre o estatuto do *sentido*. Não é possível apreender a integralidade da experiência do sentido se apenas considerarmos *nele* a idealidade da significação. O sentido não se esgota na sua significação pura e conceptual, mas implica a sua vivência incarnada. Esta lição de *Voluntario e Involuntário*¹⁹⁶ assume, neste momento, uma importância crucial. Não é possível realizar uma descrição total dos fenómenos psíquicos sem considerar a existência de forças e energias que transcendem a significação pura. O trabalho de elaboração psíquica, *supra* referido, não seria necessário se não existissem dimensões energéticas que extravasam a pura representação conceptual. Conceitos como o recalamento, a censura, o investimento afectivo (catexia), a resistência, entre outros, são a demonstração da presença de uma dimensão incarnada dos fenómenos psíquicos. Este modelo energético do psiquismo,

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, 1969a, pp. 109-110. Neste contexto, Winnicott conceptualizou heurísticas dinâmicas acerca das 'máscaras do *self*', por inerência da sua filiação, juntamente com Fairbairn e Balint, dos fundamentos da Escola de Relações de Objecto: "Object Relations School includes Fairbairn, Winnicott, and Balint particularly and in general the so-called 'Independent Group' (cf., Sutherland, 1980, pp. 829-860; Kohon, 1985) of the British Psychoanalytical Society [...]: what they have in common is a tendency to ignore the 'economic' aspects of instinctual energy that distinguish them from the ego-psychologists. Klein was marked out as different by her acceptance of the death drive" HINSHELWOOD, *A Dictionary of Kleinian Thought*, 1989a, pp. 367-368; alteração nossa. Neste sentido, como dizíamos, Winnicott formulou uma fecunda teorização, igualmente central para a nossa investigação, acerca do 'verdadeiro e falso *self*', cf. WINNICOTT, «The Theory of the Parent-Infant Relationship», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1960, 41, pp. 585-595; *Idem*, «The Theory of the Parent-Infant Relationship: Contributions», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1962, 43, pp. 256-257; *Idem*, «Dependence in Infant Care, in Child Care, and in the Psycho-Analytic setting», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1963, 44, pp. 339-344; *Idem*, «Memories, Dreams, Reflections, by C. G. Jung», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1964, 45, pp. 450-455; *Idem*, *The Maturation Process and the Facilitating Environment- Studies in the Theory of Emotional Development*, 1965a; *Idem*, «A Clinical Study of the Effect of a Failure of the Average Expectable», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1965b, 46, pp. 81-87; *Idem*, «Comment on Obsessional Neurosis and 'Frankie'», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966a, 47, pp. 143-144; *Idem*, «Psycho-Somatic Illness in its Positive and Negative Aspects», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966b, 47, pp. 510-516; *Idem*, «Note of Contribution», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1968a, 49, pp. 279-286; *Idem*, «Playing: Its Theoretical Status in the Clinical Situation», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1968b, 49, pp. 591-599; *Idem*, «The Use of an Object», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1969, 50, pp. 711-716; *Idem*, «Chaos», in *Human nature*, 1988, pp. 135-138. Como referido, na mesma linha de raciocínio estão, *mutatis mutandis*, Fairbairn e Balint: em relação ao primeiro, cf. *supra* nota 158; no que concerne ao segundo, cf. BALINT, «Early development states of the Ego: Primary object of love», 1956, in *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, 1965, pp. 74-90; *Idem*, *The Doctor, His Patient and the Illness*, 1957; *Idem*, *Thrills and Regressions*, 1959; *Idem*, *The basic fault: Therapeutic aspects of regression*, 1968.

196Cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950.

que Freud designa pela noção de «económico»¹⁹⁷ [*ökonomisch*], expressa as variações de intensidade psíquica dos fenómenos mentais, possuindo autonomia em relação às suas representações. Se não existisse essa autonomia, seria difícil compreender, por exemplo, como num sonho, determinada representação onírica pode assumir o investimento psíquico de outras representações. Tornar-se-iam, igualmente, inexplicáveis as neuroses fóbicas, ou «histerias de angústia» [*Angsthysterie*]¹⁹⁸, em que se promove, sob o efeito do recalçamento, uma dissociação entre o afecto energético e a representação traumática, permitindo, assim, o posterior investimento da angústia liberta no objecto tornado fóbico.

Esta visão energética da actividade psíquica confronta-se, no entanto, com o privilégio conferido pela psicanálise à interpretação, na qual se realiza uma exegese das representações manifestas em busca do seu conteúdo latente. Processa-se, deste modo, um choque semântico entre os modelos económicos e hermenêuticos da psicanálise, visto que, se em determinadas circunstâncias, se privilegia o plano representativo do sentido, noutros momentos, somos obrigados a vincar os investimentos afectivos realizados. O modelo interpretativo das representações oníricas parece coadunar-se *mal* com a evocação de transferências catárticas de energias: «Os escritos de Freud apresentam-se, à primeira vista, como um discurso misto, mesmo ambíguo, que umas vezes enuncia conflitos de força, justificáveis de uma energética, outras vezes relações de sentido, justificáveis de uma hermenêutica. Gostaria de mostrar que essa ambiguidade aparente está bem fundada, que este discurso misto é a razão de ser da

197O ponto de vista *económico* representa uma das três dimensões da *metapsicologia*: a «dinâmica», a «tópica» e a «económica», cf. FREUD, «The unconscious», 1915c, in *Standard Edition*, XIV, 1957, p. 181. Quanto à discordância em relação à dimensão «económica» na metapsicologia freudiana, como referido na penúltima nota: “Object Relations School includes Fairbairn, Winnicott, and Balint particularly and in general the so-called ‘Independent Group’ (cf., Sutherland, 1980, pp. 829-860; Kohon, 1985) of the British Psychoanalytical Society [...]: **what they have in common is a tendency to ignore the ‘economic’ aspects of instinctual energy that distinguish them from the ego-psychologists.** Klein was marked out as different by her acceptance of the death drive” HINSHELWOOD, *A Dictionary of Kleinian Thought*, 1989a, pp. 367-368; alterações nossas; negrito nosso. Para um aprofundamento desta questão, consultar as respectivas remissões, cf. *supra* nota 195.

198Cf. FREUD, «Analysis of a phobia in a five-year-old boy: ‘Little Hans’», 1909c, in *Standard Edition*, X, 1955, p. 116.

psicanálise»¹⁹⁹. O desejo freudiano surge, assim, numa primeira análise, como um discurso equívoco, na medida em que analisa, em momentos diferentes, questões de sentido – a significação das expressões de duplo-sentido, ou simbólicas dos sonhos, dos sintomas neuróticos e das manifestações culturais – e questões de intensidade e de força²⁰⁰ – resistências, censura, conflitos, etc. O espaço semântico da psicanálise aparece-nos, assim, como a própria expressão do conflito entre o desejo e a cultura.

São, no nosso entendimento, várias as razões que explicam esta situação epistemológica do discurso freudiano. Em primeiro lugar, o pensamento de Freud tem a sua origem nas escolas neurofisiológicas dos finais do século XIX que procuravam, através de um método positivista, fundar cientificamente a actividade psíquica a partir do sistema nervoso. Em ensaios capitais de Freud para a formação da investigação

199RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 75; tradução nossa; “[...] tour à tour la psychanalyse nous apparaîtra comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de force, donc comme une énergétique – et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique” *Ibidem*, p. 70. Em relação a este «discurso misto» e actuais implicações psicanalíticas do ponto de vista, teórico, meta-teórico e clínico, cf. *supra* nota 177. Sublinhamos igualmente que, como salienta Julien, a diferença entre o energético e o hermenêutico recobre a distinção diltheyana entre explicação e compreensão, cf. JULIEN, «P. Ricoeur à la rencontre de S. Freud», in *Archives de Philosophie*, 1966, 29, 4, pp. 621-622. Como já referido, a origem do conflito metodológico entre explicar e compreender deve-se a Dilthey: «Naturwissenschaften» versus «Geisteswissenschaften», cf. DILTHEY, «Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I – II. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften», 1924, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 1990, p. 332, *Idem*, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», 1927, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, 1992, pp. 79-245; se bem que o princípio da distinção entre explicação e compreensão se encontra anunciada em Schleiermacher: «Verstehen der Meditation» versus «Verstehen der Einfälle», cf. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, 1974, p. 173. Para Schleiermacher a divisão entre os modelos de interpretação realiza-se sempre na dinâmica compreensiva, como se pode inferir pelas expressões citadas, enquanto Dilthey defende uma antinomia metodológica profunda, baseando-se na afirmação de uma diferença metafísica entre «o mundo psíquico e o mundo natural», cf. DILTHEY, «Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I – II. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften», 1924, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 1990, p. 318. Cf. *supra* notas 66, 67 e 68. Sobre a interpretação ricoeuriana do «discurso misto» (*gemischter Diskurs*), cf. WELSEN, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeur*, 1986, pp. 48-104.

200“[...] [A psicanálise] opère avec des notions appartenant à deux plans différents de cohérence, à deux univers du discours: celui de la force et celui du sens. Langage de la force: ainsi tout le vocabulaire désignant la dynamique des conflits, dont le terme de refoulement est le plus connu et le mieux étudié dans ses mécanismes; mais aussi tout le vocabulaire économique: investissement, désinvestissement, surinvestissement, etc. Langage du sens: ainsi tout le vocabulaire concernant l'absurdité ou la signifiante des symptômes, les pensées du rêve, leur surdétermination, les jeux des mots qui s'y rencontrent; ce sont ces relations de sens à sens que l'on désimplique dans l'interprétation: entre sens apparent et sens caché, il ya le rapport d'un texte inintelligible à un texte intelligible” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 167; alteração nossa.

psicanalítica, como é o caso do ensaio de 1895 sobre o *Esboço de uma Psicologia*, ainda é nítida a influência lexical, e mesmo teórica, dessa influência cultural. Como salienta Laplanche, o projecto biológico de uma psicologia nunca abandonou a visão de Freud, o que, na nossa perspectiva, marca negativamente as suas pretensões hermenêuticas²⁰¹. Este projecto explicativo dos fenómenos mentais vai, no entanto, colidir com a recusa progressiva, cimentada pelo desenvolvimento histórico da psicanálise, em estabelecer uma equivalência fisiológica das instâncias psíquicas descobertas. A própria sexualidade, para Freud, nunca tem uma localização orgânica específica, traduzindo antes a identidade pessoal no seu todo²⁰². Embora exista, por vezes, uma oscilação terminológica, pulsão e vida instintiva correspondem, para a psicanálise, a realidades diferentes, não só pela mobilidade da pulsão face à rigidez do instinto, como pela estrutura de sentido que é inerente à primeira. A pulsão implica efeitos de sentido e joga com eles²⁰³. A terapêutica, por sua vez, encontra-se integralmente fundada no discurso do paciente, sem qualquer interferência directa do exterior. A função do analista consiste, apenas, em *interpretar* o discurso produzido, procurando posteriormente conduzir o paciente a proceder a uma elaboração psíquica do seu passado. Finalmente, a evolução da psicanálise vai levá-la a privilegiar cada vez mais a situação cultural do homem, abandonando o modelo solipsista e espacial em favor de uma intersecção entre o desejo e a cultura. Podemos, assim, *concluir* que existem duas vertentes distintas na psicanálise, uma explicativa e científica, a outra compreensiva e hermenêutica²⁰⁴.

A segunda razão da tensão epistemológica no discurso freudiano prende-se com

201“L’espoir d’un traitement biologique, chimiothérapique des névroses ne quittera jamais Freud, comme devant, un jour ou l’autre, par des voies beaucoup plus courtes, supplanter le traitement psychothérapique” LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, 1990, p. 22. O texto capital de Freud, *Esboço de uma Psicologia*, só foi publicado após a morte do seu autor, em 1950: no que concerne ao assunto referido, cf. FREUD, «Project for a scientific psychology», (1895) 1950b, in *Standard Edition*, I, 1966, p. 305.

202Cf. FREUD, «Three essays on the theory of sexuality», 1905b, in *Standard Edition*, VII, 1953, pp. 135-243.

203“Ce qui distingue le concept psychologique de pulsion du concept psycho-physiologique d’instinct: la pulsion n’est accessible que dans ses rejets psychiques, dans ses effets de sens, plus précisément dans les distorsions de sens; et c’est parce que la pulsion advient au langage dans son représentant psychique qu’il est possible d’interpréter le désir, bien que celui-ci, en tant que tel, reste indicible” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 168.

204Cf. *supra* notas 66, 67, 68, 177 e 199.

a afirmação permanente do carácter irreductível do desejo. O desejo humano encontra-se inserido numa cultura, é interpretado pelos seus símbolos, mas nunca se desvanece como desejo: «Há, com efeito, na posição do desejo uma *anterioridade* simultaneamente filogenética, ontogenética, histórica e simbólica; o desejo está, a todos os níveis, antes; ele é antecedente»²⁰⁵. Este primado do desejo sobre a sua representação explica, na nossa perspectiva, a necessidade sentida por Freud em preservar uma linguagem energética, enquanto expressão técnica da indizibilidade da função desiderativa. **A dimensão económica da metapsicologia é o índice de que o sentido sem desejo é uma significação abstracta.** Daí que um dos problemas cruciais da psicanálise tenha sido descortinar a forma como esse desejo puro se articula com a representação, de tal modo que a irreductibilidade do desejo não recuse a sua expressão cultural. O pensamento de Freud que sempre visou chegar, pela psicanálise, a uma visão filosófica do mundo, insere-se numa longa tradição da filosofia que privilegia a originariedade do desejo (*eros, conatus, appetitus*), ao mesmo tempo que busca as formas da sua relação com a representação: «Todos os filósofos que reflectiram sobre as relações do desejo e do sentido reencontraram este problema, desde Platão, que duplica a hierarquia das ideias por uma hierarquia do amor, passando por Espinosa, que liga os graus de afirmação e de acção do *conatus* aos graus de clareza da ideia; em Leibniz, também os graus de desejo da mónada e os da sua percepção são correlativos»²⁰⁶. Esta

205RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 173; tradução nossa.

206RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 167; tradução nossa; “D’une part parce que la conscience n’est pas maîtresse des significations qui ne viennent pas d’elle et qui se logent en elle souvent à son insu, mais aussi et surtout parce que la conscience ne peut pas vraiment comprendre comment ces significations se forment et viennent à elle” JAVET, «Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur», in *Revue de théologie et de philosophie*, 1967, 17, 3, p. 149. A destituição da consciência como fonte de sentido constitui, para Ricoeur, o ponto de comunidade no seio do conflito das interpretações. Neste contexto e em relação ao referido por Ricoeur: “Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia” ESPINOSA, *Ethica ordine geometrica demonstrata*, (1677) 1992, III, prop. 9; cf. PLATÃO, «Parmenides», in *The Collected Dialogues of Plato*, 1961, §138 b; aprofundadamente, cf. LEIBNIZ, *Dissertatio de arte combinatoria*, (1666) 1966; *Idem*, «New method for maximums and minimums», 1684, in *A Source Book in Mathematics, 1200-1800*, 1969, pp. 271-281; *Idem*, *Discourse on Metaphysics and the Monadology*, (1686) 1992; *Idem*, *The Monadology: An Edition for Students*, (1714) 1991; *Idem*, *New essays on human understanding*, (1765) 1996; *Idem*, *The philosophical works of Leibniz: The Monadology, New system of nature, Principles of nature and of grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, Philosophical opuscles, Theodicy & New essays on human understanding*, 1890.

questão não é, de modo algum, indiferente ao pensamento ricoeuriano, preocupado em decifrar o ponto de cruzamento entre o *nosso* desejo de ser e os símbolos que o testemunham. A questão central de Ricoeur é, na nossa perspectiva, inscrever o *conatus* da existência numa hermenêutica dos símbolos.

A terceira, e última razão, que explica o conflito metodológico do discurso freudiano, tem a ver com a dupla dissociação entre afecção e representação, por um lado, e entre a representação e *ela* mesma, por outro. A separação do afecto em relação à sua representação constitui um dos princípios fundamentais da teoria psicanalítica²⁰⁷. Logo nos primeiros estudos sobre a histeria, Freud apercebeu-se da possibilidade de cisão entre afecção e representação. A formação do sintoma histérico processa-se quando, em face de uma vivência traumática, não se dá a descarga afectiva correspondente. Assim, a afecção desprende-se da representação dessa vivência, podendo produzir uma deslocação psíquica desse mesmo afecto como é o caso das histerias de angústia e das obsessões²⁰⁸. Noutros casos, realiza-se uma transformação

207De seguida ilustramos exemplos desta nossa afirmação em todas as escolas de pensamento psicanalítico, cf. BELLAMY, *Affective Genealogies: Psychoanalysis, Postmodernism, and the 'Jewish Question' After Auschwitz (Texts and Contexts, Vol. 22)*, 1997; BOWLBY, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, 1979; CYRULNIK, *Les Nourritures Affectives*, 1993; CLYMAN, «The procedural organization of emotions: A contribution from cognitive science to the psychoanalytic theory of therapeutic action», in *Affect: Psychoanalytic perspectives*, in *Journal of The American Psychoanalytic Association*, 1991, 39, pp. 349-382; GILBERT & ANDREWS, *Shame: Interpersonal Behaviour, Psychopathology and Culture (Series in Affective Science)*, 1998; JACKSON, *De l'Affect à la Pensée. Introduction à l'oeuvre d'André Green*, 1996; KERNBERG, «Hatred as a core affect of aggression», in *The Birth of Hatred: Developmental, Clinical, and Technical Aspects of Intense Aggression*, 1995, pp. 53-82; *Idem*, «Object Relations, affects and drives: toward a new synthesis», in *Psychoanalytic Inquiry*, 2001b, 21, pp. 604-619; KLEINMAN & GOOD, *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, 1986; MAIN & SOLOMON, «Discovery of an insecure disorganized/disoriented attachment pattern: Procedures, findings, and implications for the classification of behaviour», in *Affective development in infancy*, 1986, pp. 121-160; SCOTT, «On the intense affects encountered in treating a severe manic-depressive disorder», in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1947, 28, pp. 139-145; WATT, «Toward a Neuroscience of Empathy: Integrating Affective and Cognitive Perspectives», in *Neuro-Psychoanalysis*, 2007, 9, pp. 119-140; WEININGER, «Attachment, affective contact, and autism. Special Issue: Fear of Fusion», in *Contemporary Psychoanalysis*, 1993, 13, pp. 49-62.

208Cf. FREUD, «Report on my studies in Paris and Berlin», (1886) 1956, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 5-15; *Idem*, «Preface to the translation of Charcot's 'Lectures on the diseases of the nervous system'», 1886a, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 21-22; *Idem*, «Observation of a severe case of hemi-anaesthesia in a hysterical male», 1886b, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 25-31; *Idem*, «Hysteria», 1888a, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 41-57; *Idem*, «Case histories: (1) Fräulein Anna O (with Breuer); (2) Frau Emmy von N; (5) Fräulein Elisabeth von R.», 1893, in *Standard Edition*, II, 1955, pp. 21-47, pp. 48-105,

desse afecto, provocando o surgimento de sintomas como a angústia e a melancolia²⁰⁹. Mais tarde, num ensaio pequeno, mas complexo, sobre a natureza do recalçamento, formula o conceito de «quantum de afecto» [*Affektbetrag*] para descrever a separação do afecto em relação à sua representação originária, permanecendo, contudo, intacto o seu *quantum* energético²¹⁰. Sem esta separação não seria possível compreender os mecanismos fundamentais do processo onírico: a condensação [*Verdichtung*] – em que uma única representação pode assumir em si o *quantum* de afecto de múltiplas representações – e o deslocamento [*Verschiebung*] – em que a intensidade de uma representação se desloca para outra. A separação do *quantum* de afecto altera a natureza da representação, produzindo uma modificação na cadeia associativa das ideias. Assim, uma representação pode tornar-se a expressão indirecta de outra, ao condensar, em si mesma, a quantidade de energia psíquica disponível. A cisão entre afecção e representação é, em última instância, responsável pela tensão psíquica entre as múltiplas representações. Como diz Ricoeur: «A função da metáfora energética é dar conta da disjunção entre o sentido e o sentido»²¹¹. Podemos, deste modo, *concluire* que se existe uma dissociação real entre os planos afectivos e ideativos, torna-se perceptível a necessidade de efectuar a investigação psicanalítica a partir de dois registos semânticos

pp. 135-181; *Idem*, «Papers on hypnotism and suggestion: Some points for a comparative study of organic and hysterical motor paralyses», (1888-93) 1893a, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 160-172; *Idem*, «Studies on hysteria, 1893-95, in *Standard Edition*, II, 1955, pp. 3-305; *Idem*, «On the psychical mechanism of hysterical phenomena: a lecture», 1893b, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 27-39; *Idem*, «Obsessions and phobias: their psychical mechanism and their aetiology», (1894) 1895a, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 74-82; *Idem*, «On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description ‘anxiety neurosis’», (1894) 1895b, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 90-115; *Idem*, «A reply to criticisms of my paper on anxiety neurosis», 1895c, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 123-139; *Idem*, «Heredity and the aetiology of the neuroses», 1896a, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 143-156; *Idem*, «The aetiology of hysteria», 1896c, in *Standard Edition*, III, 1962, pp. 191-221; *Idem*, «Fragment of an analysis of a case of hysteria», (1901) 1905a, in *Standard Edition*, VII, 1953, pp. 7-122; *Idem*, «Hysterical fantasies and their relation to bisexuality», 1908b, in *Standard Edition*, IX, 1959, pp. 159-166; *Idem*, «Some general remarks on hysterical attacks», (1908) 1909a, in *Standard Edition*, IX, 1959, pp. 229-234; *Idem*, «Notes upon a case of obsessional neurosis: ‘the Rat Man’», 1909d, in *Standard Edition*, X, 1955, pp. 155-318; *Idem*, «Papers on technique: The disposition to obsession neurosis; a contribution to the problem of choice of neurosis», 1913g, in *Standard Edition*, XII, 1958, pp. 317-326.

209Cf. FREUD, «Mourning and melancholy», 1917a, in *Standard Edition*, XIV, 1957, pp. 237-258.

210Cf. FREUD, «Papers on technique: Remembering, repeating and working-through (further recommendations on the technique of psycho-analysis II)», 1914a, in *Standard Edition*, XII, 1958, p. 152.

211RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 383; tradução nossa.

diferentes: o quantitativo, ligado ao afecto, e o hermenêutico, associado à representação.

Com efeito, a existência de um dualismo entre pulsão e sentido coloca a questão crucial da relação entre os dois planos. Se não existisse um ponto de convergência entre *eles* seria difícil pensar a clivagem e a condensação entre as representações, assim como a capacidade que estas últimas demonstram em inflectir a orientação do desejo. Assim, torna-se capital para a psicanálise freudiana descortinar o modo como se processa a transformação da energia psíquica em significação. A investigação metapsicológica de Freud coincide, em grande medida, com a fundamentação teórica da transmutação recíproca do sentido e da força.

A resposta da psicanálise a esta interrogação consistirá em mostrar a presença de uma instância que não é nem representativa nem energética e que tem a função de apresentar a energia pulsional na vida psíquica. É esta instância que realiza a convergência entre o económico e o hermenêutico: «Há um ponto onde a questão da força e a questão do sentido coincidem; este ponto é aquele onde a pulsão se designa a si mesma, se torna manifesta, se dá numa apresentação psíquica, isto é, em algo psíquico que ‘vale pela’ pulsão»²¹². Qual a natureza desta «apresentação psíquica» do desejo? Para a distinguir de «representação» [*Vorstellung*], em sentido estrito, Freud designa-a pelo neologismo de «representância» [*Repräsentanz*], que Ricoeur traduz por «apresentação» [*Présentation*]²¹³. A representação, propriamente dita, passa a ser a forma derivada e ideativa desta «apresentação originária». Como entender esta última? Num primeiro momento, podemos dar uma resposta pela negativa, em que a

212RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 138; tradução nossa. Em última instância, o que está em causa neste conceito é decifrar o ponto de convergência entre o somático e o psiquismo, *respondendo*, assim, à questão tradicional da relação entre a alma e o corpo: “[...] la forme par laquelle la pulsion accède au psychisme s’appelle «présentation» (*Repräsentanz*)” *Ibidem*, p. 387.

213“Les mots *Vorstellung* e *Repräsentanz* posent de grands problèmes aux traducteurs: comment traduire l’expression *den Trieb repräsentierende Vorstellung* (G. W., X, 264)? [...] En français, *Vorstellung* ne peut être traduit par Représentation. La difficulté est alors de traduire *Repräsentanz* qui désigne l’expression psychique de la pulsion, qu’elle soit de l’ordre représentatif (idéationnel), ou affectif; je propose de suivre la suggestion des traducteurs des *Coll. Papers* et de traduire *Repräsentanz* par Présentation” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 121, n. 2. As dificuldades sentidas por Ricoeur sobre a tradução francesa dos termos são similares para a língua portuguesa, visto que *Vorstellung* indica, sem margem para dúvidas, a ideia de representação. Valabrega, na sua crítica à interpretação ricoeuriana de Freud, sugere que se traduza *Repräsentanz* por «répresentant» e *Vorstellung* por «représentation», cf. VALABREGA, «Comment survivre à Freud? Contribution à l’histoire du mouvement psychanalytique contemporain», in *Critique* 22, 1966, 224, 22, p. 77.

«apresentação» não é, nem uma energia, nem uma ideia representativa. É, aliás, esta situação paradoxal que lhe permite realizar a mediação entre a significação e o desejo. De uma forma mais positiva, podemos caracterizá-la como um índice psíquico e imagético que anuncia a presença do desejo. Mas não só, para lá de anunciar a pulsão, corresponde à *única* forma que temos de aceder ao desejo. Embora a «apresentação psíquica» e o desejo sejam conceptualmente diferentes, nós não temos acesso directo à essência pura deste último: «Esta função de *Repräsentanz* é certamente um postulado; Freud não nos dá nenhuma prova; [...]. Dirá um dia: ‘**A doutrina da pulsão é, por assim dizer, a nossa mitologia**’. **Nós não sabemos o que são as pulsões no seu dinamismo**. Não dizemos a pulsão em si; dizemos a pulsão na sua apresentação psíquica; ao mesmo tempo, nós dizemo-la como realidade psíquica e não como realidade biológica»²¹⁴. A «apresentação psíquica» surge, assim, como a resposta

214RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 139; tradução nossa. O texto de Freud referido foi extraído da quarta conferência das *Novas Conferências sobre a Psicanálise*, cf. FREUD, «New Introductory Lectures on Psychoanalysis», (1932) 1933a, in *Standard Edition*, XXII, 1964, p. 95; negrito e sublinhado nosso. Esta dinâmica, nomeadamente a pulsão da morte e respectivas implicações na «simbólica do mal» ricœuriana, não só constituiu um dos factores desencadeadores para a nossa investigação de doutoramento em filosofia como igualmente reveste uma fecunda pertinência epistemológica na psicanálise contemporânea, daí o especial detalhe que *lhe* conferimos na seguinte exposição: “First I will begin with the origin of the death drive, as well as how it came to be represented in ‘non-being’ configurations: «silence, sleep, night and death, the eternal peace of non-being, the total cessation of stimulation –these too are dimensions of thanatos, dimensions that come frighteningly close to eros» (Alford, 2000, p. 63). **Alford presents the ‘human-non-being’ in the above four mythological categories** because: «in Greek mythology, ‘Thanatos’ is the twin brother of Hypnos, sleep» (Alford, *ib.*). In this sense, the ‘death drive’ represents the part of the human that is the ‘non-being’ (the world of ‘thanatos’): this is not an abstract definition but an inner reality where: «the fear and I were born as twin brothers» (Hobbes, 1651, p. 311). Twin brothers constitute the semantic container for a mental concept. This mental concept becomes an embodied conception only when it is contained by the ‘psychoanalytic envelope’ (cf., Merleau-Ponty, 1945) created and termed by Freud as ‘Trieb’: «By drive (Trieb), one cannot designate anything other than the psychic representation that flows continuously, in contradiction to the stimulation produced by external and sporadic excitations. Therefore, the drive is a demarcation concept between the psychic and the somatic» (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243; my alteration). The twin brothers, ‘Eros’ and ‘Thanatos’, are: «mythological beings, very powerful in their imprecision» (cf., Freud, 1933a, pp. 5-182). Alford explains the epistemological reformulations present in the drive theory, which Freud calls: «our own mythology» (cf., Freud, *ib.*). Alford shows that: «it was not until ‘Beyond the Pleasure Principle’ that Freud explicitly posited an independent aggressive drive, derived from the ‘Todestrieb’, against which Freud set ‘Eros’, which assimilates all that strives towards life, including the self-preservative instincts» (Alford, *op. cit.*, p. 63). [...] From the psychological perspective, it is clear that the **four categories of the non-being** (silence, sleep, night and death: the world of ‘thanatos’) are diluted in what we call ‘civilization’: «Civilization is aggression turned back against the self (that is, conscious), the alternative to the war of all against all. Superego or super-state: these are the choices we live with. Any other choice is to die» (Alford, *ib.*). Due to the species propensity to strive towards a death

in its own time, 'thanatos' must fight for its existence. When this space is threatened or impinged upon, it is defended aggressively. This aggression is uncontained and is found lurking in the darkest corners of society and the human psyche. Alford explains this aggression as the dissolution of boundaries (**sleep**), the second essential element of his theory. In order to fully capture this position, let *us* consider Dante awakening Beatrice, depicting: "absolute fusion" (Dante, 1472/1555, p. 34): the same fusion that Alford describes when he refers to the dissolution of boundaries and distinctions so that separateness no longer exists and fusion and chaos ensue. Fusion as dissolution of distinctions can be seen also in: «Stevenson's 'Dr. Jekyll and Mr. Hyde'; Oscar Wilde's 'Dorian Grays's Portrait'; Edgar Poe's 'William Wilson'; Mary Shelley's 'Frankenstein', and Conrad's 'Secret Sharer'» (Rank, 1914, p. 55): «When boundaries disappear, thanatos comes into possession of every other drive, especially eros: that of having an object, not just an aim» (Alford, *ib.*). Here is precisely where 'thanatos' obtains its space to exist, by attaching itself to an object. It is in this regard that Alford refers to Freud as being the first object relations' theorist. From this perspective the world of 'thanatos', the world of silence, sleep, night, and death (the world of 'thanatos') is a world of darkness which is enlightened by a dark object so to speak, or an *obscure object*. In order to compensate for this obscurity Freud spoke of blinding himself artificially in order to illuminate this *obscure object*: «Freud, in a letter to Lou Andreas-Salome [25th May 1916], suggested his method of achieving a state of mind which would give advantages that would compensate for obscurity when the **object** investigated was peculiarly **obscure**. He speaks of blinding himself artificially» (Bion, 1970, p. 43; my alterations), or in Freud's own words: «I know that I have artificially blinded myself at my work in order to concentrate all the light on the one dark passage» (Freud, 1916d, p. 25). Bion, heuristically, articulates Freud and Milton in his 4th 'Brazilian lecture' proffered in Rio de Janeiro: «In the third book of 'Paradise Lost' Milton says, 'Hail, holy Light, offspring of heaven first-born! Or of the Eternal co-eternal beam May I express thee unblamed? Since God is light, And never but in un-approached light Dwelt from eternity –dwelt then in thee, Bright effluence of bright essence increate! ... Won from the void and formless infinite!' There seems to be no doubt, and Milton certainly had no doubt, that he was blind– 'so thick a drop serene hath quenched these orbs which roll in vain'; although they can feel the warmth he can see nothing. A capable eye specialist would nowadays have ideas about the nature of Milton's blindness. We cannot really say whether Milton blinded himself artificially, or whether he realized, unconsciously, that he could not investigate these 'things invisible to man' while he was blinded by the brilliant light of facts. One cannot psychoanalyze Milton, but it is puzzling that he could apparently turn the experience of being blind to good account, exactly as Freud could not investigate these dark and **obscure** places unless he artificially blinded himself» (Bion, 1974, p. 104; my alterations). Freud discovers this *obscure object* when he dreams, when **no boundaries between the self and the other exist**, when the nothingness is something without boundaries, without limits: «In every dream there is a object that is unreachable, an **umbilicus**, so to speak, that is its **connection object** with the **unknown**» (cf., Freud, 1900b, pp. 339-621; my bold). This *connection object* that Freud describes signifies this world of darkness, the world where Alford's 'thanatos' thrives. In chapter II of «Die Traumdeutung», Freud refers to his «Irma's injection dream» (1897a): 'as the first dream [he] subjected to exhaustive interpretation' (cf., Freud, 1897a; 1900a, pp. 1-338; my alteration). Meltzer stated that this interpretation gives the: «impression that word and symbol remained very closely bound in his mind as representations of meaning in a far more rigid sense than Wittgenstein's 'seeing as' and in a far more restricted sense in regard to the meaning of words than Russel's meta-levels» (Meltzer, 1984a, p. 110). This concept is important because the *nature of the object*, in object relations theory, is represented by Freud's dream *umbilicus*. Freud wrote the word *Uner Kannten* to designate the *nature* of that **unknown object**, but *Uner Kannten* does not mean unknown (*Un bekannte*). *Uner Kannten* evokes the biblical expression *ein weib erkennen* which means to **meet a woman**. The 'Irma's injection dream' is not only the Jocasta's dream for psychoanalysis but it also provides the substance with which to defend that: «the dream goes along with the object relation in the real world» (cf., Winnicott, 1971, pp. 53-64; Pereira, 2000): **object relation** emerging from the word *umbilicus*, symbol for the *omphalic* as **primary representation**. This **primary**

representation illustrates the archaic *meaning* of the word *umbilicus* that is **mystery**. In order to fully conceptualize this dynamic I will trace its etymological root. The word *mystery* has a Greek etymological root in which the etymon *myo* means *closed*, and the etymon *ystero* means *uterus*. *Omphalic* derives from the etymological root of **umbilicus**, which is *omphalos* (cf., Graves, 1955, 1963). The most famous *omphalos* at Delphi was assumed to mark the *centre* of the earth...the *centre* of **Mother Nature**...the *central object* that Freud calls the *obscure object*. If we are to seriously examine Alford's reformulation of *thanatos*, a clear understanding of this closed and mysterious obscure object with relation to its nature is essential. Alford continues: «Hatred seeks to destroy its object forever in both senses of the term. Hatred seeks obliteration of its object forever, and hatred seeks to be forever obliterating its object, so that it will not have to be alone. Here is the *telos* of *thanatos*, hatred that binds self to its object in an infinity of destruction, nirvana in the realm of violence» (Alford, *op. cit.*, p. 68). Arthur Schopenhauer in his principal work, «The World as Will and Idea» (1818-19) formulated the 'Nirvana principle', published in the end of 1818. Barbara Low (a British psychoanalyst) published «Psycho-Analysis: A Brief Account of the Freudian Theory» in 1920, where she enunciates the: 'presence of the Nirvana principle in psychic life' (cf., Low, 1920). Freud agrees with her and in the same year he publishes «Beyond the Pleasure Principle» where he says that the Nirvana principle: 'seems to express the predominant tendency of psychic life and, perhaps, of the nervous life in general, aiming the reduction, the constancy and the elimination of the tension resulting from internal excitation' (cf., Freud, 1920a, pp. 7-64). According to Alford, the presence of this tension is derived from the turning inward of 'thanatos' in order to create a world of peaceful wolves or to contain the discontents in civilization but simultaneously he warns *us* of the consequences of this solution; Man's superego, in its quest for freedom is drawn into a perverse nirvana's quest by 'thanatos'. It is here that 'thanatos' takes possession of every drive, especially 'eros'. 'Thanatos' consuming 'eros' brings *us* to an *uncontrolled* Zarathustra, in turn leading *us* back to Hobbes's *world*: 'the fear and I ('Thanatos' and 'Eros') were born as twin brothers' in a perverse *nirvana's realm*, where every man is for himself because anything else means death. Alford proffers many illustrations of the perverse *nirvana's quest* ('will') taken from the studies he conducted that exhibit the will of 'thanatos' running rampant, as well as the process of boundary dissolution in creating fusion with another object that it will attack and obliterate infinitely. His examples clearly illustrate what 'thanatos' looks like in the realm of 'eros': «the quest for nirvana marked by the **collapse** of any distinction between love and hate» (Alford, *op. cit.*, p. 68; my bold). From this perspective, 'thanatos' *almost* represents one of the dimensions of what Grotstein calls the 'dual-track ('eros' and 'thanatos') of psycho pathogenesis': «I advocate a dual-track conception of psycho pathogenesis as follows: (1) The *infantile neurosis* organizes the infant's unconsciously experienced phantasies about its relationship to its primal objects and regulates the dialectic between its 'narcissism and socialism'. (2) *Infantile catastrophe* occurs with the impact of overwhelming externality when the infant (or even an adult) has not had the opportunity to prepare for the trauma by initially having (autochthonously) created it» (Grotstein, 2000, p. 54; my bold). In order to further elucidate 'thanatos' existing in a *state of* 'perverse nirvana' we can contemplate the most famous *actor* of this tragedy: Oedipus. In the preface to Ernest Jones's «Hamlet and Oedipus», Jean Starobinski shows that, if 'Sophocles's Oedipus represents the revelation's tragedy for Freud, then Shakespeare's Hamlet illustrates repression's drama': «Oedipus, ancient hero, symbolizes the unconscious universal, disguised as destiny: Hamlet, modern hero, evokes the birth of guilty subjectivity, contemporary of a time in which the traditional image of the **Cosmos collapsed**» (Jones, 1949, p. 3; cf., Freud, 1928b, pp. 177-194; my bold). Alford reasons that the **collapsing** of this **cosmos** is what precipitates acts of severe violence such as *particularly sudden murders*. In one particular study Alford describes the case of a young college student, Sinedu Tadesse, who stabs her roommate forty five times killing her while she lay asleep one night in their college dormitory. Later is was discovered in the content of Sinedu's diary that she had been experiencing intense and overwhelming feelings toward her roommate for quite some time leading up to the act of the murder: «Our situations would never reverse, for me to be strong and her to be the weak. She'll live on tucked in the warmth and support of her family while I cry alone in the cold»

(Alford, *op. cit.*, p. 69). Sinedu was found hanging in her college dormitory bathroom. She had violently murdered her roommate and then turned the aggression inward, killing herself: «the one who hates has given up so much of herself to the desire to be the other that there is no going back, not enough self to go back to, or so it seems. The self of the hater has been destroyed, and no return is possible, only the perverse satisfaction that the one who is hated will share the obliteration, fusion in the realm of entropy, nirvana» (Alford, *op. cit.*, p. 70). The third and fourth crucial elements (**night** and **death**) in this newly theorized 'thanatos' is that the: «hatred behind affective violence is a path to fusion, a hot relationship in a cold world. Affective violence seeks to fuse with the other, preserving the relationship in the absence of the other, without the bother of the reality of the other [that all] (...) stems from the fear of abandonment, the un-mastered terror of loss, one of the three leading psychological dangers according to Freud» (Alford, *op. cit.*, pp. 70-71, my alteration; cf., Freud, 1926a, pp. 87-172). This particular case clearly exemplifies what constitutes a perverse linkage with an object. The 'Nemesis object' by James Grotstein is defined as follows: «This internalized prison becomes an inner labyrinth, ruled by an omnipotently harassing, taunting, and denigrating superego subjective object, which I term the Nemesis object, the shadow side of the ego ideal. Its counterpart in benign, non-traumatic play is the 'challenge object', and the locale of this play is that intermediate area that Klein (1935) calls 'mother's insides', Meltzer (1992) the 'Clastrum', and Winnicott (1971) 'Potential Space'» (Grotstein, *op. cit.*, p. 211). According to Alford, this is the result of a collapsed cosmos, the result of the dissolution of boundaries, the result of fusion, the result of 'thanatos' running rampant in nirvanas will. When Sinedu was unable to achieve the external freedom that she so desperately desired as evidenced in her written confession, she sought to make internal reparations by latching onto an object, her roommate. When her chosen object did not respond reciprocally, 'thanatos' led her into nirvana as Beatrice led Dante into inferno, *mutatis mutandis*. When the *Nemesis object* emerges: «affective violence seeks to control abandonment, destroying the other so that he or she cannot leave. Even, or especially, if the killer wants to leave. Deep down in their psyche there is little difference between leaving and abandonment. Little difference and, all the difference in the world: the difference between control and its absence» (Alford, *op. cit.*, p. 71). This *little difference* is what precipitated the *cosmos collapsing* (cf., *supra*) in the case example described by Alford. The absence of control in the **self** creates a space of reciprocal exclusion. When boundaries are destroyed a space emerges that does not have an identity. This space is located: «in the borders of the interior and the exterior, of representations and of expression, of affection and of perception. The imaginary space corresponds to a wide variety of pathological phenomena and normal phenomena, whose intimate structure has the imprint of that fundamental ambiguity» (Ali, 1974, p. 18). Alford theorizes that this *fundamental ambiguity* finds its roots in hatred: «If the murder is sudden, the hatred behind it takes years to mature (...). **Hatred is ego-structuring. It can define a self**, connecting it to others, anchoring it in the world, while at the same time acting as a fortress» (Alford, *ib.*; my bold, my underline). In Otto Kernberg's words: 'The underlying mechanism, I am suggesting, is the establishment of an internalized object relationship under the control of structured rage, that is hatred...Hatred consolidated the unconscious identification with the **victim** and **victimizer**' (cf., Kernberg, 1995, pp. 53-82; my bold), such as lived and described by Sinedu Tadesse in her diary. Sinedu could not cope with the ambivalence of being **victim** and **victimizer**, or rather Sami Ali's *fundamental ambiguity* and Winnicott's *primary failure*. As Alford says: «In the end, hatred chains an individual to those he hates (...). **Hatred promoted ego-shrinking rather than ego-enhancing relationships**, in which there is no need to cope with ambivalence. Yet, it is only by dealing with ambivalence, the complexity of our feelings, how we love those we hate, and vice-versa, that we integrate ourselves. Sinedu knows reality, and will obliterate herself along with the one she knows she cannot be (...). The hatred of affective violence traps the victim and victimizer in a **world of bodies** that is the world» (Alford, *op. cit.*, pp. 73-74; my bold). Alford uses this particular expression, *World of bodies*, because it represents the unconscious identification between victim and victimizer. This representation is clearly exemplified in «The Brothers Karamazov» narrative where Fedor and Smerdiakov (I use Dostoevsky's novel as an example because Freud himself recognized

teórica à natureza «mitológica» da pulsão, permitindo encontrar um ponto de mediação entre a energia desiderativa e a significação mental. A pulsão possui uma natureza ontológica ambígua, ao expressar simultaneamente uma energia somática e psíquica²¹⁵. Todavia, sem a sua «apresentação psíquica» nunca poderíamos colocar sequer a

that this novel was *more Freudian* than even Oedipus or Hamlet; cf., Dostoevsky, 1880; cf., Freud, 1928b, pp. 177-194) are trapped in a *labyrinth* of affective violence: «The labyrinth is the unconscious counterpart to the potential space/claustrum and can be mediated by the ‘transformational object’ (Bollas, 1987), of challenge or by the ‘demon of Nemesis’, depending respectively on whether we have hope or have forfeited our authenticity to the demon of Nemesis in a Faustian bargain» (Grotstein, *op. cit.*, p. 211): in «The Brothers Karamazov» Dostoevsky describes acts for which Dostoevsky himself thinks forgiveness will be impossible and grotesque, *mutatis mutandis*, Arendt’s work on Eichmann argued that Eichmann’s actions were such as to put him outside the human community and beyond the possibility of ‘forgiveness’ (cf., Arendt, 1963). Catastrophic mental impairment renders forgiveness irrelevant because the ‘object’ is not a moral agent; monumental cruelty may rather make forgiveness impossible; as we saw above: «the hatred of affective violence traps the victim and victimizer in a world of bodies that is the world» (Alford, *op. cit.*, p. 74), a world where forgiveness is impossible, a world where reparation is impossible, a world where *our* ‘demons’ are completely loose representing a half-way path between Dante Alighieri’s ‘Inferno’ and Greek’s own Hades where victim and victimizer are ‘forever’ trapped. The outcome of this *trial-by-ordeal* depends largely on: «how much omnipotent authority the infant has invested in its cruel internal subjective objects» (Grotstein, *ib.*). Or, as in the case study provided, the omnipotent authority that the murderer invests in their harassing and taunting *internal subjective objects*. This omnipotent authority is derived from the costly effects of repression to maintain a world of *peaceful wolves*: «Freud’s great contribution to social theory is his delineation of the cost to individuals and to society as a result of the modifications necessary to the psyche to contain the species’ propensity to violence. Both Freud, and his great critic Herbert Marcuse, understood the self-defeating quality of these modifications: by making society and existence even less pleasurable, they actually heightened the propensity to violence, violence as rage against the burden of civilization; in other words, Freud and Marcuse understood history to be tragedy, the solution to violence likely to foster more violence in the long run» (Alford, *op. cit.*, p. 76)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 92-102, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online.

²¹⁵“La psychanalyse ne met jamais en face des forces nues, mais toujours de forces en quête d’un sens; c’est ce lien de la force au sens qui fait de la pulsion elle-même une réalité psychique ou, plus exactement, le concept-limite à la frontière de l’organique et du psychique” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 153. Torna-se, assim, possível a realização de uma «semântica do desejo», cf. TAUXE, «L’œuvre de Freud devant la pensée moderne», in *La revue réformée*, 1965, 16, 64, p. 29. Esta «semântica do desejo» *pode* transfigurar-se em determinadas circunstâncias, como iremos demonstrar no Capítulo IV, numa «semântica do mal» e, *a fortiori*, numa «simbólica do mal», cf. *supra* nota anterior.

hipótese de um fundamento biológico²¹⁶.

Segundo o nosso entendimento, não é possível apreender a relação entre o inconsciente e os representantes psíquicos da pulsão sem posicionar a questão complexa do recalcamto primário. Num dos seus ensaios metapsicológicos, Freud defende a tese de que para lá do recalcamto propriamente dito [*eigentliche Verdrängung*] é possível descortinar um recalcamto primário. O primeiro funda-se na operação pela qual o sujeito repele da consciência representações traumáticas do desejo, permitindo, assim, a defesa e a integridade psicológica do indivíduo. Por sua vez, o recalcamto primário «consiste em ser negado a entrada no consciente ao representante psíquico ideativo da pulsão»²¹⁷. A relação entre estes modelos de recalcamto é alcançada pelo poder manifestado pelo «recalcado originário» em atrair a si outras representações que não podem aceder à consciência. O recalcamto originário passa a funcionar como a condição psicológica sem a qual o recalcamto posterior não se poderia exercer. Ora, enquanto o recalcamto propriamente dito implica a subtracção à consciência das representações dolorosas, pelo contrário, o recalcamto primário expressa a inacessibilidade dos representantes da pulsão à consciência. Este obstáculo vai permitir a fixação da pulsão a um determinado representante, persistindo a partir daí no inconsciente. Fica, no entanto, em suspenso a causa do obstáculo dos representantes psíquicos à consciência. Não pode ser a censura porquanto esta constitui o mecanismo específico do recalcamto propriamente dito. A única hipótese, na nossa perspectiva, encontra-se na diferença significativa entre os processos psíquicos, movidos pelo progresso primário, e a actividade da consciência. A distinção qualitativa entre ambos explica que não se possa aceder à consciência dos representantes psíquicos das pulsões, na medida em que as *leis* do seu funcionamento regem-se pelo fluxo livre e contínuo da energia psíquica. A sua fixação posterior no inconsciente irá proporcionar o material psicológico a partir do qual as representações e os pensamentos são formados. Assim,

²¹⁶“La pulsion en effet est comme la chose du kantisme – le transcendantal = X; comme elle, elle n’est jamais atteinte que dans ce qui l’indique et la représente. Nous serons ainsi renvoyés de la problématique de la pulsion à la problématique des représentants de pulsion” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 121.

²¹⁷FREUD, «Papers on technique: Remembering, repeating and working-through (further recommendations on the technique of psycho-analysis II)», 1914a, in *Standard Edition*, XII, 1958, p. 148; tradução nossa.

esta distinção entre processos psíquicos permitirá a relação efectiva entre ambos, visto que será possível estabelecer o fundamento psíquico, sem o qual nenhuma actividade psíquica se poderia processar. **O inconsciente tem, assim, duas raízes, por um lado, engloba o conjunto de representações recalcadas pelos *mecanismos de defesa do ego*²¹⁸, como é o caso da censura mas, por outro, revela o ponto nevralgico de coincidência entre o somático e o psíquico, entre o energético e a significação, entre o económico e o hermenêutico:** «A originalidade de Freud está em referir o próprio inconsciente como o ponto de coincidência do sentido e da força»²¹⁹. Como descrever esta confluência, processada no inconsciente, entre o sentido e a força? A resposta de Ricoeur é inequívoca, o que está aqui em causa não é mais do que o processo de simbolização. Torna-se necessário, segundo as suas palavras, «atingir o ponto em que se compreende que **a energética passa por uma hermenêutica e que a hermenêutica descobre uma energética**. Este ponto é aquele em que a posição do desejo se anuncia num e por um processo de simbolização»²²⁰. O símbolo realiza, para Ricoeur, o ponto de encontro entre o sentido e a força. **Representante psíquico e símbolo coincidem**. **Esta conclusão de Ricoeur é capital para a nossa investigação, nomeadamente no que concerne à «pulsão da morte» freudiana e respectivas implicações na «simbólica do mal» ricoeuriana** (a ser problematizada no Capítulo IV), como temos pontuado ao longo da nossa reflexão.

Com efeito, a teoria da actividade psíquica freudiana sofre, como já referimos, uma profunda modificação com a conceptualização da pulsão da morte. A assunção da morte como uma das tendências fundamentais do psiquismo humano é, em grande parte, responsável pela formulação da segunda tópica dos anos 20. Até este momento, o conflito nuclear da subjectividade humana processava-se entre o desejo e a realidade, sendo ambos responsáveis, não só pelo recalçamento das representações psíquicas que colocam em perigo a segurança interior do indivíduo, como pela formação do inconsciente. Na raiz desta dinâmica psicológica encontrava-se o *princípio do prazer*, entendido como a constância ou supressão da excitação interna. Ora, a formulação de

²¹⁸Cf. FREUD, *The Writings of Anna Freud: Vol. 2, Ego and the Mechanisms of Defense* 1936, 1966-1980b.

²¹⁹RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 138; tradução nossa.

²²⁰*Ibidem*, p. 75; tradução nossa; negrito e sublinhado nosso.

um princípio «para lá do princípio do prazer» provoca necessariamente uma alteração profunda da compreensão do psiquismo, tornando-se impossível perspectivá-lo apenas no interior da dialéctica entre a consciência e o inconsciente. Na primeira tópica, a *libido* constituía a única energia admitida, o que transformava a psicanálise numa teoria económica dos investimentos e contra-investimentos dessa energia sexual. A introdução de *Thanatos*, ao lado de *Eros*, posiciona uma nova fonte energética, promovendo ambas um novo quadro de inteligibilidade para a relação entre o desejo e a cultura²²¹.

A relação entre o prazer e o princípio de constância representa, numa primeira análise, um dos postulados fundamentais da teoria psicanalítica. Segundo Freud, o aparelho psíquico, no seu funcionamento, tende a reduzir as tensões internas, procurando preservar como *constante* a quantidade de energia interior. A descarga exterior da energia constitui um dos principais meios utilizados pelo psiquismo humano como forma de restabelecer o equilíbrio psicológico, respeitando, assim, o princípio de constância. Até 1920, data da publicação do *Para além do princípio do prazer*, Freud sustentava a tese de que o prazer correspondia à tendência mais geral da actividade psíquica. Deste modo, a conservação da energia, ou a sua descarga, sempre que se revele excessiva, significa a expressão quantitativa e económica do princípio do prazer. Freud partia, assim, de dois pressupostos: o primeiro consistia no facto da relação entre o prazer e o desprazer corresponder às variações de intensidade da excitação interna²²²; o segundo subentendia o princípio de constância dessa mesma excitação como o princípio regulador de toda a actividade psíquica: «Os fenómenos do prazer e do desprazer referem-se à quantidade de excitação presente no espírito, correspondendo o desprazer a um crescimento da quantidade de excitação e o prazer à sua diminuição. Há pois duas hipóteses: a primeira diz respeito à correspondência entre as sensações de prazer e de desprazer e ao aumento de uma quantidade de excitação; a segunda diz respeito ao esforço do aparelho psíquico para conservar a quantidade de excitação

²²¹“L’objet de son [de Freud] investigation, ce n’est pas, comme on le dirait trop vite, le désir humain, le vœu (*Wunsch*), la libido, la pulsion, Erôs (tous ces mots ont un sens contextuel précis); **c’est le désir, dans un rapport plus ou moins conflictuel avec un monde de la culture, avec un père et une mère, avec des autorités, avec les impératifs et les interdictions**, avec des œuvres d’art, des buts sociales et des idoles; [...] d’emblée, sa science et sa pratique se tiennent au point d’articulation du désir et de la culture” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 163; alteração nossa; negrito e sublinhado nosso.

²²²Cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, pp. 7-8.

presente ao nível mais baixo, ou pelo menos, a um nível constante»²²³. Antes de 1920, todos os fenómenos psíquicos de desprazer são reconduzidos à tendência fundamental psicológica do prazer. Como salientámos já, o posicionamento do princípio da realidade, longe de contradizer o princípio do prazer, significa apenas o seu adiamento, tendo em consideração as circunstâncias reais do mundo exterior. A sua não consideração acarretaria o confronto doloroso entre a imperatividade do desejo e a finitude do mundo real. Por sua vez, a transformação, pelo recalçamento, do prazer em desprazer, tem como objectivo evitar uma dor maior derivada dos efeitos nocivos da recordação traumática sobre a integridade pessoal²²⁴.

A subordinação de todas as instâncias psíquicas ao princípio do prazer coloca, desde muito cedo, problemas teóricos insuperáveis. Por exemplo, a explicação da relação entre princípio da realidade e princípio do prazer não deixa de ser, em grande parte, artificial. Sem dúvida que o princípio da realidade colabora, a longo prazo, com o princípio do prazer, permitindo que a satisfação se realize, mesmo que não imediatamente. No entanto, esse adiamento temporal da satisfação não pode ser explicado pelo princípio do prazer, mas, sim, pelo desejo de autoconservação do ego²²⁵. Por outro lado, Freud reconhece que a transformação do prazer em desprazer constitui

²²³RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 278-279; tradução nossa. Embora estas hipóteses tenham sido formuladas desde o *Esboço de uma Psicologia* de 1895, o texto de Freud citado por Ricoeur foi extraído de *Para além do princípio do prazer*, cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 9; *Idem*, «Project for a scientific psychology», (1895) 1950b, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 295-387.

²²⁴“Le principe de réalité peut, à la rigueur, être tenu pour le détournement que prend le principe de plaisir pour l'emporter finalement, et la souffrance névrotique pour le masque que prend le plaisir le plus archaïque pour s'imposer malgré tout. Mais il est clair que ce qui confirme le principe de plaisir est aussi ce qui l'ébranle, puisqu'il ne peut être conçu qu'en opposition avec ce qui le contrarie” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 280.

²²⁵“L'étonnant, en effet, c'est que le principe de plaisir ne peut régir que les processus primaires, c'est-à-dire, [...] le court-circuit du désir et de son remplissement quasi hallucinatoire; face aux difficultés du monde extérieur, il est non seulement inopérant mais dangereux; ce sont les instincts de préservation du moi qui requièrent d'eux-mêmes son remplacement par le principe de réalité. Situation étrange: le principe le plus général du fonctionnement est en même temps un des termes d'une polarité: principe de plaisir – principe de réalité. L'homme n'est homme que s'il ajourne la satisfaction, abandonne des possibilités de jouissance, tolère provisoirement un certain degré de déplaisir sur la route détournée du plaisir” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 279.

um dos principais enigmas da metapsicologia²²⁶, ficando por explicar a existência de prazeres psíquicos que *não podem ser sentidos* como tal. Contudo, **o fenómeno capital que impeliu Freud a afirmar positivamente a existência de pulsões não subordinadas ao princípio do prazer foi a descoberta de uma tendência psíquica à repetição das experiências traumáticas.** Neste caso, em vez de um esquecimento, provocado pelo recalçamento, teríamos, pelo contrário, a incapacidade de esquecer, não conseguindo o paciente perspectivar no tempo o seu sofrimento passado: «Ora, se a resistência do eu à reminiscência concorda bem com o princípio do prazer, por causa do desprazer que haveria em libertar o recalçado, e se a aptidão em tolerar o pesar da evocação pode ser autorizado pelo princípio da realidade, a compulsão à repetição parece, com efeito, inscrever-se fora de um e de outro princípio»²²⁷. Poder-se-á, no entanto, objectar invocando a relação entre a repetição do trauma e a descarga da energia afectiva, o que demonstraria a relação entre a compulsão à repetição e o princípio do prazer. Não é, contudo, esse o caso, porquanto **a reiteração permanente da experiência penosa visa libertar o desgosto e a angústia como forma de dominar o trauma.** Por sua vez, **a reiteração da vivência dolorosa causa tanta dor como a situação originária, o que representa a assunção de um círculo vicioso do qual o doente já não consegue sair.** A neurose traumática tem como causa a impotência do sujeito em interligar o dolo com a reacção afectiva de desprazer proporcional. **O choque emotivo foi de tal modo grande que o psiquismo não conseguiu estruturar a experiência, tornando-se necessário reiterá-la até à sua dissolução total.** Sem dúvida que, neste caso, existem investimentos e descargas de energia, mas que dificilmente podem ser associados ao princípio do prazer²²⁸. **Constância e prazer, afinal, indiciam realidades diferentes.**

²²⁶Cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 11.

²²⁷RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 282; tradução nossa.

²²⁸Quanto muito poderíamos apresentar o princípio do prazer cindido entre duas forças: por um lado, a constância e a inércia das pulsões da morte, por outro, a complexificação e a criação das pulsões da vida e de ros: «La supposition que le plaisir et l'amour puissante ne pas être du même cote, dans la lutte des géants que se livrent la vie et la mort, est difficile à tenir jusqu'au bout. Comment le plaisir pourrait-il ester étranger à la création des tensions, c'est-à-dire à Éros?» RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 314; «N'est-ce pas avouer que le grand dualisme de l'amour et de la mort traverse aussi le plaisir? Et n'est-ce pas dire que nous ne savons point ce qui est au-delà du principe de plaisir, parce que nous ne savons pas ce qu'est le plaisir?» *Ibidem*, pp. 314-315.

Qual a relação entre a compulsão à repetição e a pulsão da morte? Segundo Freud, em *Para além do princípio do prazer*, **a pulsão da morte tem como destino a redução integral das tensões vitais até à dissolução final da individualidade no seio do inorgânico**. A nível psíquico, esta pulsão visa anular toda a excitação interna ou externa, reduzindo-a a zero, tendência que Freud designará como «princípio de Nirvana»²²⁹. Assim, *uma* das tendências constitutivas de toda a entidade viva consistiria no retorno paradoxal à inorganicidade, única forma de restabelecer o grau zero de excitação. O princípio da constância e a pulsão da morte parecem ser, assim, em suma, uma e a mesma tendência²³⁰. **Qualquer que seja o valor especulativo desta concepção biológica, deparemos, pela primeira vez, com a inquirição da natureza das pulsões, não tanto pelos seus destinos e vicissitudes, mas antes pela sua constituição ontológica**. A vida pulsional, em geral, encontra-se marcada por esta compulsão à repetição, *sem outro objectivo* que não seja o reiterar permanente da situação anterior: «Não podemos escapar aqui à ideia de que estamos sob a pista de um carácter universal das pulsões, talvez da vida orgânica em geral, que não foi até aqui claramente reconhecido ou, pelo menos, explicitamente sublinhado. **Uma pulsão seria então uma exigência (*Drang*) inerente ao organismo vivo que o impele a restabelecer um estado de coisas anterior que o ser vivo foi constrangido a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras exteriores**, de outra forma dito, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se se preferir, **a expressão da inércia (*Trägheit*) inerente à vida**

²²⁹Cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 55. Laplanche e Pontalis chamam a atenção para a existência de uma contradição terminológica na formulação, por parte de Freud, do princípio do prazer, num primeiro momento, e do princípio de Nirvana, após 1920: “Freud semble rapporter à un même tendance; [...] la réduction, la constance, la suppression de la tension d’excitation interne. Or la tendance à la réduction à zéro de l’énergie interne d’un système ne paraît pas assimilable à la tendance, propre aux organismes, à maintenir constant, à un niveau qui peut être élevé, son équilibre avec l’entourage. Cette seconde tendance peut en effet, selon le cas, se traduire par une recherche de l’excitation aussi bien que par une décharge de celle-ci” LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 1967, p. 327.

²³⁰“La pulsion de mort s’avère être l’illustration la plus saisissante du principe de constance dont le principe de plaisir est toujours tenu pour un simple doublet psychologique. Il est impossible, en effet, de ne pas rapprocher la «tendance à restaurer un état antérieur» qui définit la pulsion de mort, et la tendance de l’appareil psychique à maintenir la quantité d’excitation présente en lui au niveau le plus bas possible ou du moins à la maintenir constante” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 312. Por sua vez, **se não distinguirmos entre prazer e constância, dificilmente podemos compreender a lógica teórica de um outro princípio para lá do princípio do prazer coincidente com as pulsões da morte**.

orgânica»²³¹. A esta caracterização da essência da pulsão, acrescentaríamos a necessidade de contrabalançar o princípio da compulsão à repetição com a força de criação de *Eros*. Podemos, assim, *concluir* que a vivência pulsional, intrínseca ao *id* da segunda tópica freudiana, é composta por duas direcções radicalmente diferentes: a primeira dirigida para a reiteração inerte do mesmo, a saber, *Thanatos*; a segunda orientada para a complexificação e interligação das relações vitais, a saber, *Eros*²³².

A arqueologia da subjectividade, segundo a leitura ricoeuriana da obra de Freud, decifra, assim, duas tendências primordiais na constituição da ipseidade do «si». Por um lado, **a força inercial, no limite mortal, da reiteração do mesmo**, por outro, **a força criadora e constituinte da relação com outrem**. Por um lado, **a lógica do mesmo e da ausência**, por outro, **a força erótica da criação e da dádiva**.

Deste modo, e em *conclusão* da nossa *dialógica* fenomenologia<>psicanálise no que concerne aos ‘Prolegómenos teóricos do «si»’, constatamos, após a reflexão demonstrada neste capítulo, que a inquirição psicanalítica não foi estranha à formulação da natureza do «si». Sem dúvida que, em Freud, nunca existe a interrogação sobre a ipseidade da subjectividade, mas o seu objectivo era também outro. **O objectivo de Freud consistia na descoberta do ponto de coincidência** entre a energia anímica e o sentido, **entre a pulsão e a significação**. No nosso entendimento, **sem esta investigação arqueológica, tornar-se-ia impossível realizar uma análise escatológica que identificasse a presença única da ipseidade do «si»**, a qual se sedimenta justamente na concepção ricoeuriana da **«escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia»**, como iremos ilustrar de seguida.

²³¹ RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 285; tradução nossa; negrito nosso.

²³²“Le péan de la vie, de la libido, d’Éros! *Parce que* la vie va à la mort, la sexualité est la grande *exception* dans la marche de la vie vers la mort. C’est Thanatos qui révèle le sens d’Éros comme ce qui résiste à la mort. Les pulsions sexuelles sont «les véritables pulsions de la vie; elles opèrent à l’encontre du dessein des autres pulsions, dessein qui, en raison de leurs fonctions, mène à la mort; ce fait indique qu’il y a entre elles et les autres pulsions une opposition dont l’importance a été depuis longtemps reconnue par la théorie des névroses»” RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 286. O texto de Freud citado por Ricoeur pertence ao *Para além do princípio do prazer*. Cf. FREUD, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, p. 41.

Capítulo III

Prolegómenos meta-teóricos: a arqueologia do «si» em Ricoeur e Freud

No começo do *De l'interprétation. Essai sur Freud*, talvez como *captatio benevolentiae* de um público de língua inglesa a que se destinaram as primeiras conferências, Ricoeur coloca a sua leitura filosófica de Freud na companhia das de Herbert Marcuse, Philip Rieff e J. C. Flugel, além daquela de Dalbiez²³³. Num outro contexto, porém, reconhece que foi injusto com os primeiros por limitar-se *apenas* a citá-los no seu prefácio, mesmo que tenham sido eles os que o estimularam na leitura de Freud muito mais proficuamente do que, por exemplo, Lacan²³⁴.

Na realidade, o diálogo que Ricoeur retoma é aquele que se travou em França entre filosofia e psicanálise, envolvendo alguns dos pensadores mais significativos de língua francesa: Politzer, Dalbiez, Sartre, Merleau-Ponty, De Waelhens, Vergote, Hyppolite. Ricoeur reporta-se a todos eles e cita-os honestamente, nem que seja, por vezes, *apenas* numa nota de rodapé. O diálogo estende-se até Lacan, *mesmo* com a sua afirmação inicial de querer restringir o seu debate apenas com Freud, sem alargá-lo aos discípulos que se tornaram adversários ou dissidentes ou criativos, como é o caso de Lacan²³⁵.

Da interpretação situa-se na continuidade<>descontinuidade tanto de uma fecunda e variada tradição de abordagens filosóficas da obra freudiana, quanto das próprias e sucessivas leituras ricoeurianas de Freud a partir e na continuidade do seu «projecto filosófico»²³⁶. Pretendemos, neste capítulo, proceder a uma *cartografia* meta-teórica – de forma sistematizada e não descritiva, devido a um esforço de síntese conceptual justamente meta-teórica – desses inúmeros **problemas** que o autor encontra, delimita, precisa, retoma ou inscreve como próprios e surpreender as expectativas que animam a sua investigação que desembocará, como veremos, na problematização ricoeuriana da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua

²³³Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 8.

²³⁴Cf. RICOEUR, *Une lettre de Paul Ricoeur*, 1966d, pp. 183-186.

²³⁵Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 7-8.

²³⁶Cf. RENAUD, «Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985b, pp. 405-442.

arqueologia», a qual é capital para a nossa aproximação epistemológica à categoria do «*si*», como temos vindo a ilustrar ao longo desta reflexão. Procuramos, também, uma compreensão de como estes **problemas** se articulam hierárquica e organicamente. Numa linguagem freudiana poderíamos até *falar*, analogicamente, de uma «tópica» (localização dos problemas), uma «dinâmica» (identificação dos conflitos existentes entre *eles*) e uma «económica» dos problemas (visualização da catexia e decatexia desses mesmos problemas).

A topologia

Para edificar o que podemos chamar uma «topologia» dos problemas abordados na obra sobre Freud, tomaremos como ponto de Arquimedes a semântica ricoeuriana. Todavia, se é relativamente exequível localizar os problemas, não o é perceber as articulações existentes entre *eles*, pelo menos numa primeira leitura.

No meio dessa incerteza, dois pontos *pacíficos*. Primeiro: todos os problemas articulam-se no contexto de uma tríplice crise: a crise da linguagem; a crise da hermenêutica; a crise da reflexão (*cogito*). Segundo: as três crises interpenetram-se e só podem ser «superadas conjuntamente»²³⁷. Apesar de imbricadas entre si, é possível destrinchá-las e como que visualizar a sua posição específica, utilizando uma imagem familiar a Ricoeur, a do «horizonte». O mais amplo é habitado pela crise da linguagem, que por sua vez engloba o da hermenêutica e *atinge* o da reflexão. Esquemáticamente iremos categorizar a dinâmica epistemológica *supra* referida.

1. Crise da Linguagem

2. Crise da Interpretação

Campo hermenêutico: «Escola da suspeita»: Marx, Nietzsche, Freud *versus* «Escola da fé»/ Fenomenologia da religião: Leenhard, Van der Leeuw, Eliade, Ricoeur.

²³⁷RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 62; tradução nossa.

3. Crise do *Cogito*

A crise da linguagem manifesta-se pela inexistência de uma *grande filosofia da linguagem integral* que consiga dar conta dos múltiplos aspectos do *falar* humano, da sua diversidade e até da sua disparidade: «A unidade do falar humano é hoje em dia um problema»²³⁸. Nesse domínio convergem as pesquisas filosóficas que vão de Wittgenstein à exegese bíblica, à história comparada das religiões, à filosofia analítica inglesa, à lógica simbólica, à antropologia cultural, a Husserl, Heidegger, Bultman, e à psicanálise.

A segunda crise, a da hermenêutica, *abate-se* sobre a região do símbolo, isto é, a da linguagem de *duplo* ou múltiplo *sentido* que constitui o *campo hermenêutico* dentro do qual se trava a problemática das hermenêuticas. Não há de facto, uma hermenêutica geral. Há apenas uma multiplicidade e diversidade de *estilos*. Ricoeur não os enumera a todos, nem tem intenção disso. Limita-se àqueles cuja tensão constitui a génese da sua pesquisa e que, pelo menos numa primeira leitura, *parecem* contrapor-se frontalmente. De um lado, a escola da suspeita integrada por Marx, Nietzsche e Freud. Do outro, a escola da reminiscência, a da fé pós-crítica, com destaque para a fenomenologia da religião, cujos representantes citados são: Leenhard, Van der Leeuw, Eliade, e o próprio Ricoeur. O fio de Ariadne que perpassa toda a obra, *a fortiori*, traduz o conflito hermenêutico, que pode ser situado na intersecção de vários saberes, como o da psicanálise, da linguística, da antropologia cultural, da hermenêutica, da exegese bíblica, da teologia, *inter-alia*.

Há, enfim, uma *crise da filosofia*, mais precisamente uma crise da reflexão, ligada à «aventura do *cogito*». O que significa a reflexão, pergunta-se Ricoeur, a reflexão do «*si*»? O ego do «ego *cogito*», responde o autor, não pode ser mais encontrado na *certeza* da consciência imediata. É necessário reconquistá-lo ou «reapropriar-se» dele pelo longo desvio do decifrar dos seus signos reflectidos no espelho da cultura em geral. A reflexão, portanto, deve deixar de ser abstracta e vazia e tornar-se concreta, isto é hermenêutica. Talvez o desvio pelos signos permita à reflexão fornecer a *estrutura de acolhimento* para o *conflito hermenêutico*.

²³⁸RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 14; tradução nossa.

De l'interprétation. Essai sur Freud

Os escritos que deram origem ao livro *Da interpretação* nasceram num contexto de heurístico fôlego filosófico. São obra de um filósofo, dirigida fundamentalmente a filósofos, colocando uma *questão* filosófica específica: as implicações antropológicas (da antropologia filosófica e da filosofia do conhecimento) decorrentes das *provocações* do *realismo* do inconsciente psicanalítico.

Neste sentido, o autor recoloca inicialmente um problema certamente embaraçoso para todo o filósofo: é possível escrever sobre a teoria freudiana sem ser analista ou pelo menos ter sido analisado? A questão é problematizada logo no *Prefácio* e a sua resposta está longe ainda da convicção que desenvolverá mais tarde e que constitui o que poderíamos chamar de *apologética ricoeuriana* de uma leitura filosófica de Freud²³⁹. Sobre os argumentos de Ricoeur quanto à possibilidade e legitimidade de uma leitura filosófica de Freud²⁴⁰, o autor reconhece que «é sem dúvida um risco escrever sobre Freud sem ser nem analista nem analisado e de tratar a sua obra como um monumento da nossa cultura, como um texto no qual esta se exprime e se compreende; o leitor julgará se este risco é uma aposta perdida»²⁴¹. Todavia aceita o «risco» e faz questão de explicitar que a sua obra não é de psicologia, nem de psicanálise²⁴². Trata-se, sim, de um livro de filosofia que se situa na continuidade<>descontinuidade das obras de Dalbiez, Marcuse, Rieff e Flugel. Além disso, *insiste* sobre o carácter exclusivamente filosófico de um dos conceitos chave do seu cogitar, o da «arqueologia do sujeito»,²⁴³ que não se encontra na obra de Freud. Mais: ao introduzir o capítulo que tematiza essa dinâmica, deixa bem claro que «o nosso empreendimento é unicamente de responsabilidade filosófica e não envolve de modo algum o psicanalista como tal»²⁴⁴.

Com efeito, *a fortiori*, há todo um importante capítulo da «Dialéctica», relativo à

²³⁹Cf. RICOEUR, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1966c, pp. 73-74, pp. 75-102, pp. 106-107; *Idem*, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, pp. 137-150.

²⁴⁰Cf. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, pp. 138-144.

²⁴¹RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 7; tradução nossa.

²⁴²Cf. *Ibidem*, p. 7.

²⁴³RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 407; tradução nossa.

²⁴⁴*Ibidem*, p. 407; tradução nossa.

teleologia implícita no freudismo, que Ricoeur julga de natureza filosófica com maior propriedade do que a *meditação* anterior sobre o conceito de arqueologia²⁴⁵. Talvez não seja *por acaso* que o ponto de partida da sua reflexão sobre a questão do *sujeito* seja um texto das *Méditations Cartésiennes*²⁴⁶, e que, na sequência de Descartes²⁴⁷ e Husserl²⁴⁸, também Ricoeur chame de *meditação* as considerações tecidas nestes dois magistrais capítulos²⁴⁹. Neste exacto *contexto*, iremos desenvolver com algum detalhe o *texto* do cogitar husserliano²⁵⁰.

Com efeito, mesmo quando Ricoeur recusa a interpretação *idealista* do método fenomenológico²⁵¹, reconhece, no entanto, toda a legitimidade à operação husserliana de «redução», pensada como a transformação da questão do *ser* na pergunta pelo sentido do *mesmo*. Sem a «redução», diz-nos o autor, a questão do *mundo* não se colocaria, uma vez que o sentido *não é mais* do que a mediação entre o sujeito e o mundo²⁵². Entendida como uma conversão do olhar aos fenómenos, a «redução» permite libertar a consciência da sua dissimulação na tese natural do mundo²⁵³. Esta última deve ser entendida, não tanto como uma crença no acto de existência, mas sim como uma certa modalidade de crença, para quem a consciência operante se omite a si mesma no seu acto de posição.

²⁴⁵Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 445.

²⁴⁶Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 409; *Idem*, «Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl», in *Revue philosophique de Louvain*, 1954b, pp. 75-109.

²⁴⁷Cf. DESCARTES, «Discours de la Méthode», 1637, in *Descartes. Oeuvres et lettres*, 1953, pp. 123-179; *Idem*, «Meditations on First Philosophy», 1641, in *Philosophical Works*, Vol. 1, 1972, pp. 59-124.

²⁴⁸Cf. HUSSERL, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 62 [§ 9].

²⁴⁹Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 426, p. 445, p. 452.

²⁵⁰«[...] nulle philosophie réflexive, en effet, ne s'est autant approchée de l'inconscient freudien que la phénoménologie de Husserl et de certains de ses disciples, principalement Merleau-Ponty et De Waelhens» RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 367.

²⁵¹«[...] la critique herméneutique de l'idéalisme husserlien n'est à mes yeux que l'envers négatif d'une recherche orientée dans un sens positif [...] de phénoménologie herméneutique» RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 55.

²⁵²Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 55; *Idem*, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 243.

²⁵³Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 228.

Assim, segundo a interpretação ricoeuriana, a redução husserliana não deve ser compreendida como uma subtracção do mundo em favor de uma consciência residual²⁵⁴, mas como a libertação da positividade dessa mesma consciência que se descobre como «dom», como uma «doação de sentido» [*Sinngebung*]: «a *epochê* [...] é o libertar da generosidade radical deste sujeito doador de sentido»²⁵⁵. Não é possível, segundo Husserl, descrever unidades de sentido sem pressupor o papel doador de sentido intrínseco ao *cogito*²⁵⁶. Senão, correríamos o risco, bem visível no pensar de Sartre, de restringirmos a natureza do *cogito* a um «para si» [*pour soi*] sartreano como experiência de nadificação²⁵⁷ impotente em face da plenitude opaca do «em si» exterior, o que significaria pensar a consciência como uma interioridade transparente na presença de um mundo impermeável à reflexão. Na nossa perspectiva, devemos rejeitar qualquer leitura restritiva da «redução», tendo em conta que o seu cerne *não é mais* do que a afirmação integral do *cogito* com o *seu* mundo²⁵⁸.

Como é sublinhado por Merleau-Ponty, a *constituição* de um mundo não é mais do que a vertente positiva da *redução* do *ente* na vivência da consciência²⁵⁹. A tese natural do mundo não é, apenas, dissimulação do *aparecer* no mundo, é também ocultação do *ser* do *aparecer*²⁶⁰. Longe de ter sido anulada a problemática ontológica, a questão do *ser* alcança um novo sentido, pensada agora como a projecção de um mundo no *cogito*. Sem dúvida que a evidência dos objectos mundanos não resiste à imaginação

²⁵⁴Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 25. Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 119 [§ 50].

²⁵⁵RICOEUR, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 99, n° 5, tradução nossa; *Idem*, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 257.

²⁵⁶Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 134 [§ 55].

²⁵⁷Cf. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943, p. 57.

²⁵⁸Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 45.

²⁵⁹Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, p. 8. Cf. RICOEUR, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 38.

²⁶⁰Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 229.

metafísica da sua não existência, visto que a hipótese hiperbólica de intencionalidades discordantes, não susceptíveis de se unificarem numa síntese ideal objectiva, permanece sempre possível²⁶¹. Daí a fenomenologia husserliana demonstrar a existência de um novo tipo de experiência que não se perfila, permitindo, assim, uma percepção *absoluta* e apodíctica, bem distinta da percepção transcendente, para quem a unidade do sentido é sempre *duvidosa*²⁶². Todavia, a redução do objecto ao fenómeno da sua imanência não pode ser o pretexto para a suspensão pura e simples do mundo como um todo, na medida em que querer pôr entre parênteses o mundo, pensado como horizonte universal, significaria querer «saltar por cima da sombra da sua própria facticidade»²⁶³.

A *epochê* transcendental, ou suspensão fenomenológica, não é um pôr entre parênteses de um mundo, pois, como sublinha Ricoeur não existe nada no interior do parêntese²⁶⁴. Realmente, Husserl reconhece que existe uma reciprocidade total entre os dados da atitude natural e os fenómenos após a «redução»²⁶⁵. A doutrina fenomenológica, longe de negar a existência efectiva do mundo, propõe-se explicitar e constituir esse mesmo mundo²⁶⁶.

O que se passa é antes uma alteração da *nossa* visão dos objectos mundanos, modificados em fenómenos, mas retidos com todas as suas modalidades. Não é o mundo, enquanto tal, que é transcendido na redução fenomenológica, mas somente a restrição da atitude natural que reifica a *nossa* relação com a existência, transformando-

²⁶¹Cf. RICOEUR, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 150, nº 2.

²⁶²Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 229.

²⁶³STRASSER, in MADISON, *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, 1975, p. 94; tradução nossa.

²⁶⁴“A vrai dire l'epochê n'est pas une mise entre parenthèses [...] car il n'y a rien dans la parenthèse. Le monde est retenu avec toutes ses modalités, [...] mais il est modifié en «phénomène d'être»” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 13; *Idem*, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985a, p. 41; *Idem*, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 167; *Idem*, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 99, nº 5.

²⁶⁵Cf. HUSSERL, «Nachwort zu meinen 'Ideen' zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», 1913b, in *Gesammelte Werke*, V, 1950 e ss, pp. 145-146.

²⁶⁶Cf. *Ibidem*, p. 152.

a num contacto com uma exterioridade absoluta²⁶⁷. Husserl reconhece, no *Nachwort*, que a certeza da existência do mundo se encontra incluída na revelação fenoménica ao sujeito²⁶⁸. Transcender o mundo significa, em sentido fenomenológico, convertê-lo em correlato de consciência, o que o transforma, por isso, num fenómeno imanente e, como tal, apodíctico. A projecção de um mundo é, acima de tudo, a sua posição como horizonte da *nossa* vida, como «mundo-da-vida» [*Lebenswelt*].

Com efeito, o conceito husserliano de *Lebenswelt* não se confunde, segundo Ricoeur, com nenhuma experiência imediata, incoativa e inefável, mas designa antes a estrutura transcendental e enraizada de significação que opera como uma reserva de sentido num acto de inteligibilidade da experiência²⁶⁹. Longe de estarmos perante um conceito de mundo centrado na soma dos seus objectos, descobrimos um horizonte intencional onde se projecta o *nosso cogito*. Deste modo, a doutrina fenomenológica, exposta na *Krisis* realiza uma crítica ao objectivismo, dominante nas ciências contemporâneas²⁷⁰. Assim, se é inegável que Ricoeur sempre denunciou a matriz representativa, senão mesmo objectivante de uma visão epistemológica da intencionalidade, apostando decididamente na formulação de um *cogito* integral, é também indesmentível que a teoria husserliana da redução ao ser do fenómeno apreende este último como correlato da *nossa* vida intencional, em suma, como uma unidade de sentido a descrever. Na nossa perspectiva, o conceito de representação fenomenológica não se confunde com a objectivação da experiência do mundo.

Quando se apresenta a subjectividade como pólo intencional que tem como

²⁶⁷“La réduction signifie de moins en moins «retour à l'Ego» et de plus en plus «retour du logique à l'antéprédicatif», à l'évidence primordiale du monde. L'accent est mis, non plus sur l'Ego monadique, mais sur la totalité formée par l'Ego et le monde environnant dans lequel il est vitalment engagé, [...] l'être au monde est tellement manifeste que toute vérité y renvoie” RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 20.

²⁶⁸Cf. HUSSERL, «Nachwort zu meinen 'Ideen' zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», 1913b, in *Gesammelte Werke*, V, 1950 e ss, p. 146.

²⁶⁹Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 62; *Idem*, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 287, p. 291.

²⁷⁰Cf. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie», 1936/54, in *Gesammelte Werke*, VI, 1950 e ss, § 43 e ss.

correlato um campo de significações, rompe-se com o primado e a ostentação do objecto, visto que os fenómenos não são mais do que unidades de significação. Esta superação do modelo representativo e objectivante torna-se patente, segundo Ricoeur, na doutrina husserliana da *Krisis*. Não só pela denúncia da pretensão das ciências naturais em equacionarem o modelo metodológico de toda a investigação, como na proposta de um plano de experiência mais radical do que a relação sujeito-objecto, a doutrina husserliana cria as condições para transcendermos o modelo representativo do pensar, assim como uma visão da subjectividade encerrada na clausura do seu sistema unívoco de significação²⁷¹.

Husserl defenderá, na *Krisis*, que o caminho seguido anteriormente conduzia a uma visão excessivamente formal do «ego transcendental»²⁷². Enquanto o objecto se apresenta como uma síntese ideal de uma multiplicidade de esboços²⁷³, o *cogito* atinge o centro da sua vida no *ser-do-mundo*, pois como nos diz Husserl nas *Ideen*, a «vivência» [*Erlebnis*] não se perspectiva²⁷⁴. A apreensão de um plano referencial do sentido, distinto da sua significação interna, tem a sua tradução fenomenológica na noção husserliana de intencionalidade²⁷⁵.

²⁷¹“Son apport [da *Krisis*] à l’herméneutique est double: d’une part, c’est dans la dernière phase de la phénoménologie que la critique de l’«objectivisme» est portée à ses dernières conséquences; d’autre part, la dernière phénoménologie de Husserl articule sa critique de l’objectivisme sur une problématique positive qui fraye la voie à une ontologie de la compréhension: cette problématique nouvelle a pour thème la *Lebenswelt*, le «monde de la vie», c’est-à-dire une couche de l’expérience antérieur au rapport sujet-objet” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 12; alteração nossa.

²⁷²Cf. HUSSERL, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie», 1936/54, in *Gesammelte Werke*, VI, 1950 e ss, pp. 157-158 [§ 43].

²⁷³Cf. RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 176.

²⁷⁴Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 97 [§ 42].

²⁷⁵“La grande découverte de la phénoménologie, sous la condition même de la réduction phénoménologique, reste l’intentionnalité, c’est-à-dire, dans son sens le moins technique, le primat de la conscience de *quelque chose* sur la conscience de soi [...]. En un sens rigoureux, l’intentionnalité signifie que l’acte de viser quelque chose ne s’atteint lui-même qu’à travers l’unité identifiable et ré-identifiable du *sens* visé – ce que Husserl appelle le «noème» ou corrélat intentionnel de la visée «noétique»” RICOEUR, *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II*, 1986a, p. 26. Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in

Sem esta *categoria* profusamente heurística não seria pensável a existência de um acto significativo que extravasa os limites dos signos da linguagem²⁷⁶. Na verdade, tanto o «visar» significativo²⁷⁷, como o seu «preenchimento» [*Erfüllung*] pela plenitude da presença, indiciam um «mais-sentido» [*Mehrmeinung*], seja de presença em relação à intenção, seja da consciência em relação a ela mesma²⁷⁸. Assim, detecta-se no acto de significação a manifestação de duas intenções complementares, a primeira que vai directamente à presença invariante da essência visada, superando os limites das operações reais da consciência subjectiva, enquanto a segunda vai à presença originária e *resolve-se* na intuição, não tanto da vivência contingente, particular e incomunicável, mas do *eidos* da vivência eidética ou categorial²⁷⁹. Importa sublinhar que, segundo a interpretação ricoeuriana da fenomenologia de Husserl, a redução transcendental não é pensável sem uma prévia redução eidética. Esta primazia é *apenas* o corolário do papel do objecto no acto de constituição²⁸⁰.

Com efeito, sem a intuição categorial, explicitada por Husserl nas *Investigações Lógicas*²⁸¹, não haveria consciência nem da totalidade do objecto empírico, nem das suas partes constitutivas que não são deduzidas, nem inferidas, mas *captadas* pelo entendimento no objecto. O sentido é, deste modo, uma unidade sintética ideal, não residindo nem nas operações reais da consciência, nem na sua exterioridade, mas antes no acto de consciência como unidade intencional. Constrói-se, assim, um dos paradoxos centrais do pensamento husserliano, o da intuição constitutiva. Se, por um lado, todo o objecto deve ser dado e constituído na consciência, como explicar a constituição de um objecto transcendente? Se, num primeiro momento, esta transcendência se *resolve* no

die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 239 [§ 95]. Cf. *supra* nota 131.

²⁷⁶Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, 1960b, p. 95.

²⁷⁷Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 10.

²⁷⁸Cf. *Ibidem*, p. 185.

²⁷⁹Cf. *Ibidem*, pp. 10-11, p. 165.

²⁸⁰CF. *Ibidem*, p. 229.

²⁸¹Cf. HUSSERL, *Logical Investigations*, (1913d) 1973.

modelo de preenchimento da intuição perceptiva, tornar-se-ia problemática a coincidência entre a dádiva de sentido e o *ser-dado* do objecto. Tendo em atenção as dificuldades teóricas derivadas da identificação entre a presença de outrem e a personificação temporal do sujeito, importa aprofundar a noção de objecto intencional no pensamento fenomenológico²⁸².

Segundo a interpretação sartreana do conceito fenomenológico de intencionalidade, esta aparece como índice da ruptura radical da consciência em relação ao seu objecto transcendente²⁸³. A natureza intencional da consciência significaria somente a experiência transitiva da consciência em direcção ao real, cuja natureza seria absolutamente diferente da consciência. Ora, se é inegável a diferença abissal entre consciência e realidade²⁸⁴, como se pode, no entanto, postular reciprocamente a redução do objecto ao seu fenómeno? A única solução viável consiste em defender a tese de que a presença efectiva do objecto é somente ideal²⁸⁵.

A principal dificuldade do método fenomenológico encontra-se em saber discernir um universo de objectos ideais, cuja validade seja independente das funções reais da consciência, de cariz psicológico. Concomitantemente com este problema, importa elucidar o modo como estes mesmos objectos são constituídos na consciência, visto que não se confundem, de forma alguma, com ela. Como dar conta de um objecto que é imanente à consciência, no sentido de que é dado, mas que se distingue dos contornos imanentes desta? A única hipótese seria supor duas formas distintas de

²⁸²“Toute présence demeure une énigme pour la description, par ce «surcroît» (*Zusatz*) qu’elle apporte par rapport à mon attente et à mes anticipations les plus précises. Husserl, brisant ce dernier prestige de l’en soi qui pourrait encore se glisser dans la présence, décide que la présence de la chose même, c’est *mon* présent; l’altérité radicale attachée à la présence se réduit à la nouveauté du présent: la présence de l’autre, c’est le présent de moi-même” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 243.

²⁸³“Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu’aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l’image rapide et obscure de l’éclatement. Connaître, c’est «s’écarter vers»” SARTRE, *Situations philosophiques*, 1947, p. 32.

²⁸⁴Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 117 [§ 49].

²⁸⁵“La crainte de platoniser sur les essences ne doit pas nous faire manquer la tâche de constituer des objets phénoménologiques, en entendant par là les contenus idéaux capables de remplir les intentions signifiantes multiples et variables que le langage met en oeuvre” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 62.

imanência, por um lado, a «imanência real» [*reell*], centrada nos conteúdos subjectivos e, por outro, uma imanência intencional, enquanto plano ideal de objectividade²⁸⁶.

Ao distinguir os conteúdos intencionais da consciência dos seus conteúdos reais, Husserl considerou a hipótese de uma «transcendência na imanência»²⁸⁷, na qual a esfera transcendente fosse constituída pelos objectos intencionais. Esta expressão de uma *transcendência na imanência* é utilizada por Husserl com sentidos bastantes díspares, traduzindo, por vezes, a situação do *eu puro* em relação aos dados imanentes do fluxo da consciência²⁸⁸. Em relação ao sentido eminente da expressão, Ricoeur *postula* que a intencionalidade subsume em si a possibilidade de uma *transcendência na imanência*²⁸⁹.

Compreende-se, assim, a necessidade sentida em conseguir um conceito englobante de imanência, abrangendo tanto a dimensão real da consciência, como a objectividade ideal, mas contraposto, a partir de agora, a um outro conceito de transcendência, referente a todos os objectos de conhecimento privados de evidência. Esta ambiguidade terminológica não é mais do que o sintoma da dificuldade em caracterizar um domínio que é transcendente no ser dado imanente da consciência, a saber, o transcendental. Segundo as próprias palavras de Ricoeur, o seu projecto hermenêutico visa radicalizar a própria perspectiva transcendental da fenomenologia husserliana²⁹⁰. O que Ricoeur recusa é a pretensão de transformar o transcendental na

²⁸⁶«*Reell* [...] désigne toujours la composition immanente du Cogito. [...] Si après l'épochê le transcendant est «inclus» dans l'immanence, il y est inclus comme autre, comme *nichts reelles Erlebnismoment*. [...] *Reell* est donc toujours opposé à intentionnel» RICOEUR, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 123, n° 1. Cf. HUSSERL, «Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen», 1907, in *Gesammelte Werke*, II, 1950 e ss, p. 5, p. 55.

²⁸⁷HUSSERL, «Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen», 1907, in *Gesammelte Werke*, II, 1950 e ss, p. 35; tradução nossa.

²⁸⁸Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 35.

²⁸⁹«[...] du moment où l'intentionnalité n'est plus une liaison externe entre un fait physique et un fait psychique, mais l'implication d'un objet par une conscience, il est possible de fonder le transcendant dans l'immanent» RICOEUR, *Key to Husserl's Ideas I*, 1996, p. 117, n° 3.

²⁹⁰«[...] l'herméneutique veut précisément radicaliser la thèse husserlienne de la discontinuité entre fondation transcendente et fondement épistémologique» RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 45.

única experiência possível²⁹¹.

Em face das filosofias antinómicas que separam o pensamento ou noese, do seu objecto ou noema, a fenomenologia (através do vértice ricoeuriano) mostrará como o *cogitatum* é constituído no *cogito*, o que implica uma certa operação do sujeito na *captação* do *eidos*. O transcendental não se restringe, como no criticismo, a ser condição de possibilidade, mas apresenta-nos um domínio da experiência na qual o objecto se dá na imanência, sendo-lhe, no entanto, transcendente²⁹². Ora, segundo Ricoeur, torna-se, assim, possível concluir que a *redução*, enquanto suspensão do ser real no mundo, não invalida a sua existência intencional, a saber, o mundo como horizonte transcendental da própria actividade da consciência. Assim sendo, comprovamos (como temos vindo a demonstrar) o princípio de que a redução ideal da significação não implica a transformação desta última numa identidade formal e redundante, mas, pelo contrário, dá conta do enraizamento da significação e da **ipseidade** no corpo e no mundo.

Com efeito, a doutrina husserliana da intersubjectividade, conforme é tematizada na última (a quinta) das *Cartesianische Meditationen*, constitui, segundo Ricoeur, a comprovação de que o acto fenomenológico de compreensão implica a interpretação como seu modelo essencial; se já era possível, no processo de constituição de unidades de sentido objectivas, surpreender a natureza explicitativa dos seus procedimentos fenomenológicos, com a irrupção da questão do outro no seio da *egologia transcendental*, o método exegético torna-se crucial²⁹³. A partir do momento em que a evidência originária da experiência interna de outrem é, por princípio, extrínseca à esfera do ego próprio, torna-se necessário o surgimento de um novo conceito de evidência, fundado agora na mediação e na interpretação, porquanto o modo de

²⁹¹Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 168.

²⁹²“Toute la théorie de la constitution phénoménologique – qu’il s’agisse des choses, des êtres animés, des personnes, etc., – nous met en face de ce paradoxe d’une immanence qui est un éclatement vers une transcendance” RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 55.

²⁹³Cf. RICOEUR, «Phénoménologie et herméneutique», in *Man and World*, 1974a, pp. 223-253; *Idem*, «Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl», in *Revue philosophique de Louvain*, 1954b, pp. 75-109.

evidência que o *primeiro* Husserl tematiza como próprio da experiência do outro e a que designa de «intropatia» [*Einfühlung*] exclui, por princípio, uma *doação originária*²⁹⁴. Por sua vez, o conceito de objectividade, assim como a descrição da realidade intrínseca às comunidades histórico-culturais, implicam um nível de análise centrado na reciprocidade e na pluralidade de sujeitos, ou seja, estamos, assim, perante um dos pontos nevralgicos da fenomenologia husserliana, confrontada com a dupla exigência de constituir, por um lado, o sentido do outro no interior da *minha* própria experiência e, por outro, determinar a esfera transcendental como intersubjectividade monadológica²⁹⁵.

Segundo a interpretação de Carr, a partir das *Meditações*, o dado originário da reflexão fenomenológica passou a ser a intersubjectividade, tendo Husserl abandonado o *esquema* inicial de uma subjectividade *egológica* e *apodíctica*²⁹⁶. A questão husserliana da intersubjectividade enraíza-se num conflito que, nas palavras de Ricoeur, atravessa todo o método fenomenológico. Conflito que se deixa adivinhar no desiderato explícito de constituir o outro em *mim*, constituí-lo como *outro*²⁹⁷. Na verdade, como tentámos demonstrar (em filigrana) na análise da intuição constitutiva, já é possível adivinhar, na descrição fenomenológica dos corpos materiais, uma tensão entre o acto da sua constituição na imanência e a descrição da sua transcendência. Se as existências materiais são, no essencial, unidades sintéticas intencionais, não deixam, todavia, de ser *outras*.

O conflito em questão torna-se *gritante* quando uma outra subjectividade *me* toma a *mim mesmo* como objecto de constituição. Neste caso, não *estamos* apenas em

²⁹⁴Cf. RICOEUR, «Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl», in *Revue philosophique de Louvain*, 1954b, pp. 75-109.

²⁹⁵Cf. RICOEUR, «Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité», in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, 1981b, pp. 5-17.

²⁹⁶“If [...] intersubjective phenomenology is to be regarded as equal in dignity, and thus presumably in rigor, to its solipsistic «subordinate stage», then the apodicticity of the primary given is no longer the standard of rigor. [...] This would help explain the fact that in the *Crisis* he makes an attempt to begin phenomenology without insisting on the apodicticity of the *ego cogito*” CARR, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, 1987, p. 66.

²⁹⁷“Toute la cinquième *Méditation* est dominée par la tension entre ces deux exigences: constituer l’autre en moi, le constituer comme autre. Ce formidable paradoxe était latent dans les quatre autres *Méditations*: déjà, la «chose» s’arrachait à ma vie, comme autre que moi, comme vis-à-vis de moi, bien qu’elle ne fut qu’une synthèse intentionnelle, une unité présumée” RICOEUR, *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II*, 1986a, p. 68; cf. *Idem*, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 199.

face de uma transcendência que garante a objectividade, mas perante uma transcendência que coloca radicalmente em causa o primado da *nossa* imanência. Outrem já não se esgota numa mera modificação de *mim mesmo*, deixou de ser apenas uma unidade fenoménica ideal, visto que *me* escapa radicalmente na sua natureza própria. E, todavia, o sentido dessa transcendência deve ser constituído no seio de cada subjectividade, sob pena de se tornar um nada sem sentido. Estamos, assim, perante duas exigências fenomenológicas: por um lado, o respeito pela alteridade radical do outro e, por outro lado, o enraizamento dessa transcendência na experiência primordial. Daí a proposta husserliana em estabelecer os contornos de uma experiência singular, por nós já (superficialmente) assinalada: a «intropatia» [*Einfühlung*]. Experiência cujo traço essencial consiste na observância das vertentes descritiva e constitutiva da análise fenomenológica. A interpretação intropática é simultaneamente a *explicitação* do sentido do outro no seio do mesmo e a sua *constituição* como outro²⁹⁸.

A questão fenomenológica do outro não é mais do que a constituição de uma evidência na qual a alteridade, enquanto tal, nos é dada, porquanto a constituição do outro é radicalmente diferente da constituição de um objecto, retomando-se, assim, a intuição kantiana da pessoa como fim em si mesma, radicalmente distinta da coisa como meio²⁹⁹. Por inerência, trata-se de reflectir sobre o modo específico da evidência do outro, tendo presente que a intersubjectividade diz respeito a uma experiência que embora não sendo *minha*, se encontra, no entanto, presente em cada *acto* da minha vida intencional³⁰⁰. Não basta simplesmente postular a realidade de um *alter ego*, como se fosse, por si mesmo, evidente a presença de uma comunidade intersubjectiva. Mais importante do que assinalar a presença de outrem, importa responder positivamente à forma como se constitui num *ego* o sentido de um *alter ego*, decifrando o modo como o *outro*, como tal, se encontra contido nos puros dados de cada consciência³⁰¹. Aliás, se

²⁹⁸Cf. RICOEUR, «Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl», in *Revue philosophique de Louvain*, 1954b, pp. 75-109.

²⁹⁹“There is only one categorical imperative, namely this: *Act* only on a maxim by which you can will that it, at the same time, should become a general law” KANT, *Critique of Practical Reason*, (1788) 1956, p. 42; *italico* nosso.

³⁰⁰Cf. ANDERSON, *Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will*, 1993.

³⁰¹“The task which arises is to explain how the other exists *for him*, not *whether* the other exists as such. [...] The critic doubts not Husserl’s ability to prove that other exist, which is not in question, but his

não fosse vedado o acesso directo e imediato à presença originária de outrem, seria impossível garantir a presença radical do outro, acabando por transformá-lo numa modalidade de *mim* mesmo.

O alcance da teoria fenomenológica da intersubjectividade extravasa a mera constituição singular de um *alter ego*, visto que está em causa o princípio transcendental da objectividade³⁰². Daí Ricoeur comparar a função fenomenológica do outro àquela que é desempenhada pela ideia de veracidade divina no pensamento cartesiano, ao permitir, não só quebrar as margens de um *cogito* enclausurado na reflexão sobre si mesmo, como ao garantir a própria verdade como valor de conhecimento.

Por sua vez, da mesma forma que a ideia de Deus, em Descartes, permite uma relação entre o sujeito e o mundo³⁰³, a teoria husserliana do *alter ego* irá proporcionar uma nova visão do conceito de mundo³⁰⁴.

Ora, segundo Husserl, não *posso* ter a experiência do sentido de um mundo objectivo, sem ter previamente a experiência recíproca do próprio e de um outro *eu*. O mundo apresenta-se como correlato da intersubjectividade transcendental, na medida em que pertence ao seu próprio sentido ser acessível a um outro que não *eu*. Torna-se, para Ricoeur, crucial demonstrar que se o corpo próprio, ou o corpo de outrem, podem ser perspectivados indiferentemente por cada *um* de *nós*, nada impossibilita que um mesmo

ability to make «phenomenological sense» of other egos” CARR, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, 1987, p. 50. Cf. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1927) 1961.

³⁰²“La chose objective est chose pour tous, pour quiconque; la chose qui se constitue dans un divers pour un sujet individuel n’est qu’une pure «apparence» subjective de la réalité objective; l’objectivité est donc contemporaine de l’intersubjectivité” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, pp. 104-105. Cf. HUSSERL, «Nachwort zu meinen ‘Ideen’ zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», 1913b, in *Gesammelte Werke*, V, 1950 e ss, p. 153; *Idem*, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, pp. 123-124 [§ 43].

³⁰³Cf. DESCARTES, «Discours de la Méthode», 1637, in *Descartes. Oeuvres et lettres*, 1953, pp. 123-179; *Idem*, «Meditations on First Philosophy», 1641, in *Philosophical Works*, Vol. 1, 1972, pp. 59-124. Cf. *supra* nota 247.

³⁰⁴“Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l’Ego par l’*alter ego*; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l’intersubjectivité le fondement supérieur de l’objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 163; cf. *Ibidem*, p. 18, p. 197. E heurísticamente acrescenta: “Le monde n’est pas seulement un tableau privé, mais un bien commun; ce point n’est pas aisé à comprendre: car il y a d’un côté le «phénomène monde» pour chacun, et de l’autre le phénomène monde opposé (*gegenüber*) à tous les sujets d’expérience et à tous leurs «phénomènes mondes»” *Ibidem*, p. 199.

objecto possa ser percebido por dois sujeitos diferentes. Assim sendo, **o princípio da intersubjectividade constituiria o fundamento da objectividade**³⁰⁵.

A simples relação da consciência com o seu objecto não se compadece com os contornos de uma esfera absolutamente privada, supondo antes a doação conjunta do mesmo objecto por uma pluralidade de sujeitos. Por outro lado, o objecto da consciência nunca é uma totalidade fechada, visto que toda a auto-doação se oferece numa estrutura em *horizonte* de experiência; deste modo, o sentido noemático dos fenómenos nunca é acabado, inserindo-se numa estrutura de explicitação progressiva. Horizonte *interno* enquanto antecipação da soma integral das determinações de um objecto; horizonte *externo* como antecipação de outros objectos que são co-dados até aos limites do pensável. Tematizar o objecto a partir do seu horizonte significa que, em última instância, a sua unidade noemática de perspectivas se estende até ao infinito, num *X* ideal de determinações. Tal não significa o desvanecimento do objecto, mas antes a exigência de uma doação conjunta de subjectividades, facto que passa a ser intrínseco a toda a representação da unidade do objecto. **O mundo, como horizonte da nossa experiência individual, implica que a doação de sentido supere os quadros de uma ipseidade singular e seja antes o correlato de uma intersubjectividade transcendental: o «si mesmo» revela-se «como um outro».**

As consequências desta fusão fenomenológica de horizontes são decisivas, na medida em que é afirmado o carácter genético, senão mesmo histórico, do sentido, assim como a estrutura não intuitiva da sua *captação*. Mas não só, a partir do momento em que a intersubjectividade é apresentada como princípio transcendental da objectividade, a dádiva de sentido deixa de ser propriedade de qualquer *cons-ciência* singular, para se tornar na pertença de uma comunidade inter-monádica.

A compreensão fenomenológica do domínio transcendental como intersubjectividade monadológica implica, como princípio metodológico, a apreensão das estruturas intencionais nas quais a existência de outro é constituída no interior da *minha* experiência. Para esse efeito, Husserl propõe-nos a opção de, num primeiro momento, apenas considerarmos a esfera do próprio. Esta decisão metódica³⁰⁶ não é

³⁰⁵“La double appartenance du corps d’autrui à mon système et au sien me permet de comprendre que le même objet puisse être perçu sous deux perspectives différentes” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 214.

mais do que a transformação da objecção do solipsismo em argumento. **Apenas a partir de uma análise pormenorizada da região «do que me é próprio» [das mir Eigene], será possível construir a possibilidade de qualquer relação dialógica. De facto, só em relação ao *eu* e ao próprio é que poderemos definir o outro e a alteridade, visto que o sentido do termo *outro* é extraído do próprio *eu***³⁰⁷.

Quando Husserl afirma que não tem necessidade da experiência do mundo objectivo, nem da do outro, para ter a da sua própria esfera³⁰⁸, o que está em causa é uma filiação de sentido. Só a partir de um *ego* próprio é que se torna possível *contrastar* a noção de um outro, o que não inviabiliza a dimensão do outro na auto-constituição do ego. A redução à esfera do próprio, enquanto abstracção das operações constitutivas relacionadas com o outro, consiste em saber circunscrever um «facto intencional»³⁰⁹.

Seria erróneo, segundo a interpretação ricoeuriana, pensar a esfera própria como sendo qualquer *fundo selvagem* e incoativo, expressão imediata de um ser, pois, se assim fosse, estaríamos perante uma simples abstracção alicerçada na desconstrução conceptual e predicativa do *ego*. A esfera do próprio, a saber, o *resíduo* desta nova redução, deve ser antes concebida como o resultado de uma progressiva «exegese» [Auslegung] que vá excluindo metodicamente tudo o que não se inclui na *minha* esfera de pertença³¹⁰. Ora, Husserl é peremptório em afirmar que, em relação a esta esfera própria: «o primeiro estranho em si (o primeiro *não eu* [das erste Nicht-Ich]) é o outro eu»³¹¹. Assim sendo, não é contraditório com a *redução* exigida afirmar-se que o outro opera no interior da auto-constituição do *ego*. Na verdade, o *ego* não é em si pensável

³⁰⁶«[...] audacieuse et plus paradoxale encore que le problème à resoudre» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 200.

³⁰⁷«Le sens «autrui» est emprunté au sens «moi», parce qu'il faut d'abord donner sens à «moi» et à «mon propre», pour donner sens à «autrui» et à «monde d'autrui»» *Ibidem*, p. 201.

³⁰⁸Cf. HUSSERL, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 127 [§ 44].

³⁰⁹«[...] un faisceau intentionnel, celui des expériences qui me constituent moi-même comme ego» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 200, n° 5.

³¹⁰Cf. *Ibidem*, pp. 203-204.

³¹¹HUSSERL, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 137 [§ 49]; tradução e alteração nossas.

sem um não-*Ego*, com o qual *ele* se relaciona intencionalmente. Na medida em que o *ego*, em si mesmo, supõe sempre uma mediação para poder ser apreendido, *concluiremos* que a auto-constituição referida supõe a alteridade. Ora, o primeiro *alter* do *ego* é o *alter ego*.

A esfera da pertença própria, do «si-mesmo», não deve ser pensada de um modo estritamente negativo, vendo-a apenas a partir do seu contraste com a alteridade. O desiderato da descrição husserliana é, pelo contrário, fazer ressaltar uma experiência radical englobante da totalidade autónoma e concreta de cada mónada³¹². Essa experiência positiva é indubitavelmente a de um corpo orgânico. Na verdade, a subjectividade humana mantém com o mundo duas relações distintas, por um lado, uma relação de percepção na qual o real se oferece como objecto de contemplação em face de *mim* e, por outro, uma relação de incarnação pela qual *me aproprio* como ser-no-mundo³¹³. Ora, esta segunda relação é privilegiada por Ricoeur, na medida em que a *incarnação* realiza a mediação do *cogito*, não em si mesmo, mas no mundo.

Esta relação de incarnação constitui-se originariamente sob uma dupla forma: por um lado, é possível assinalar um corpo físico, material, extenso, mas, por outro, realiza-se uma «apropriação» entre o corpo e a esfera originária do *meu* ser³¹⁴. Daí a distinção *supra* referida entre o «corpo físico» [*Körper*], enquanto objecto material, e o «corpo orgânico ou animado» [*Leib*], este último designado pelo autor por «carne» [*chair*] ou «corpo próprio» [*corps propre*]³¹⁵. De facto, a redução à esfera da pertença faz «ressaltar» [*herausstellen*] o corpo como carne, pois até este momento *ele* permanecia apenas como um instrumento dos *meus* actos³¹⁶. Assim, esta experiência

³¹²“Le moi complet, la «concrétion de l’Ego» comme dit Husserl, c’est: moi comme pôle identique, plus: mes habitudes, plus: mon monde. Tel est le sens de la notion de monade” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 188.

³¹³“La conscience entretient deux sortes de rapports, d’ailleurs entremêlés, avec le monde: un rapport de perception – le monde est là, en face de moi, offert en spectacle –, et un rapport d’incarnation: par mon corps, je m’identifie à une des choses de la nature, à un corps physique (*Körper*), qui devient corps propre (*Leib*)” *Ibidem*, p. 207.

³¹⁴Cf. RICOEUR, «Appropriation», in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, 1991d, pp. 86-98.

³¹⁵“Cette totalité isolable, c’est le corps propre, mieux appelé *la chair (Leib)*” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 203.

não é imediata, deriva de uma *redução*, de uma abstracção específica, mas redefine integralmente a *nostra* vivência, ao *dar-nos* conta de um «aqui» [*hic*] originário. Se o outro pode perfeitamente constituir o *meu* corpo como realidade física, não pode captar intuitivamente a *minha* própria carne, sendo-lhe vedado outro acesso que não a intropatia.

Com efeito, o corpo próprio não pode ser objectivado, visto que não tem sentido perfilá-lo, ou mesmo *afastarmo-nos* dele. E, todavia, apesar de se revelar como ponto absoluto no espaço, pode ser apreendido por *ele mesmo* como corpo mundano, em particular no acto de percepção táctil em que é sujeito e objecto de si mesmo³¹⁷. É, aliás, esta ambiguidade, assinalada de forma fecunda por Merleau-Ponty na noção de «entrelaçamento»³¹⁸ que caracteriza o sentido da incarnação inerente a toda a esfera própria de existência. Ora, para Ricoeur, sem a dialéctica estabelecida no interior da «carne do seu ser»³¹⁹, não seria possível realizar uma descrição fenomenológica dos modos de constituição do outro na natureza própria. O corpo próprio surge, assim, como princípio de constituição sempre já constituído, onde em vez de ser a *minha* subjectividade a posicioná-lo, *sou* antes posicionado com *ele*. A dificuldade está agora em saber descortinar, neste entrelaçamento, o princípio de «transgressão» que proporciona uma reflexão do outro na *minha* mónada³²⁰.

Constituir o sentido de outro na esfera própria da imanência, sem esquecer a exigência descritiva de respeitar o facto originário da alteridade, representa, para Husserl, o cerne da experiência compreensiva da existência de outrem, a saber, a referida intropatia. Esta caracteriza-se por uma intencionalidade específica, designada

³¹⁶“C’est ainsi que la réduction à la sphère du propre fait «ressortir» (*herausstellen*) le corps comme chair; jusqu’ici celui-ci restait l’organe non réarqué, l’organe traversé par mes actes, lesquels se terminaient aux choses; désormais le «propre», c’est *ma chair*” RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 204.

³¹⁷“Le privilège du tact dans la constitution du corps animé; l’œil n’apparaît pas visuellement et la même couleur ne peut pas montrer l’objet et apparaître localisée comme sensation; l’expérience du double contact – du «touchant-touché» est sans équivalent; il n’y a pas de «voyant-vu»” *Ibidem*, p. 117.

³¹⁸Cf. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l’Invisible suivi de notes de travail*, 1964a, pp. 175-204; cf. RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 207.

³¹⁹Cf. RICOEUR, *À l’École de la phénoménologie*, 1986b, p. 205.

³²⁰Cf. RICOEUR, «Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité», in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, 1981b, pp. 5-17.

por «apresentação» [*Appräsentation*], ou «apercepção por analogia», sem a qual seria impossível *captar*, mesmo *mediatamente* qualquer transcendência³²¹. Na verdade, mesmo na própria percepção objectiva é possível encontrar a operação de «apresentação», na medida em que os perfis ou esboços não presentes dos objectos são, no entanto, «com-presentes», apresentados em cada esboço analisado³²².

Estamos, assim, perante uma apreensão de cariz pré-reflexivo que permite situar a totalidade do objecto. Só que, enquanto na percepção objectiva *posso* sempre surpreender em «carne e osso» [*leibhaft*], num momento temporal posterior, o que neste momento *me* é vedado, pelo contrário, no acto de apresentação do outro, nunca o *poderemos* confirmar directamente. A não ser assim, deixaria de existir qualquer diferença substancial entre a *minha* esfera própria e a de outrem, perdendo-se totalmente o sentido de alteridade. Ora, qual o elemento que realiza a mediação entre a *minha própria* experiência e a de outrem, sem a qual nunca poderemos afirmar que o outro se anuncia, como «sendo aí», em *pessoa*? A única resposta possível é, segundo Ricoeur, o corpo, ao pôr em relação o *meu cogito* integral e a vivência incarnada de outrem³²³.

Em *conclusão*, a «constituição do outro», ou seja, a realização do sentido do outro no seio da esfera própria de pertença radica, segundo Husserl, numa «captação analógica» *sui generis* que opera através da presença do corpo. A apreensão analógica permite apreender no corpo de outrem a presença de um *cogito* incarnado no mundo. Da mesma forma que o *eu puro* se objectiva, através da carne, no mundo por *ele* constituído, nada obsta a que outros corpos semelhantes ao *meu* não sejam a expressão idêntica da mesma existência incarnada. Ora, se é inegável a presença de uma semelhança, como fundamento da apreensão analógica, não estamos, no entanto, perante um raciocínio por analogia que, em face da similitude expressiva corporal,

³²¹Cf. HUSSERL, «Ideen II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution», 1913b, in *Gesammelte Werke*, IV, 1950 e ss, p. 162 [§ 44].

³²²Cf. RICOEUR, «Phenomenology and Hermeneutics», in *Nous*, 1975c, 9, pp. 85-102.

³²³Cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950, pp. 8-9, pp. 12-13, p. 15, pp. 18-19, p. 21, pp. 56-57, p. 66, p. 68, pp. 83-85, p. 119, p. 190, p. 194, p. 200, pp. 204-205, p. 209, p. 213, p. 292, pp. 311-312, p. 319; *Idem*, «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite», in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1951, 45, p. 2, p. 5, pp. 8-9, pp. 11-12, p. 16, p. 19, p. 22; *Idem*, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986c, p. 252, p. 255, pp. 259-260; RENAUD, *Anthropologie et Épistémologie chez Paul Ricoeur*, 1962-63, pp. 37-38, p. 44.

concluísse pela similitude de vivências³²⁴.

Com efeito, o carácter analógico da apercepção assimilante não se confunde com um exercício argumentativo subjectivo que, de duas supostas realidades constituídas, projectasse uma na outra³²⁵. Quando, por exemplo, apreendemos, num só ápice, o sentido e o horizonte dos objectos da nossa vida quotidiana, não estamos perante nenhuma actividade categorial explícita, mas sim em face de uma síntese passiva do espírito que redimensiona cada apercepção inédita a partir de um sentido analógico constituído previamente. Deste modo, **o vínculo com o outro, no âmbito de uma apercepção analogizante, pertence ao domínio antepredicativo e pré-reflexivo**³²⁶.

Embora o recurso à analogia coloque tantos problemas como os que resolve³²⁷, a «interpretação perceptiva»³²⁸ que lhe é inerente, ao captar um outro sujeito como *eu* e não enquanto modalidade de *mim* próprio, põe em causa o primado da consciência na constituição do sentido. No entanto, convém não esquecer que a analogia se encontra ainda ao nível de uma antecipação vazia perante uma outra vivência, exigindo a posterior confirmação através de um conjunto de comportamentos concordantes³²⁹, assim como a criação de um espaço originário de identidade e de diferença entre *mim* e o outro.

Segundo a doutrina husserliana, a captação analógica da alteridade realiza-se através de uma síntese antepredicativa, designada por «entrelaçamento» [*Paarung*]³³⁰.

³²⁴Cf. HUSSERL, «Cartesianische Meditationen», 1931, in *Gesammelte Werke*, I, 1950 e ss, p. 141 [§ 50]. Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 292; *Idem*, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 208.

³²⁵“L’analogie [...] n’est pas un raisonnement empirique, mais un principe transcendantal. Il signifie que tous les autres avec moi, avant moi, après moi, sont moi comme moi” RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 294.

³²⁶“L’analogie est [...] un procédé très général de l’expérience pré-réfléchie, anté-prédicative” RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 208; *Ibidem*, p. 269.

³²⁷“[...] le recours à l’analogie crée autant de difficultés qu’il en résoud” RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 208.

³²⁸Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 293.

³²⁹Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, pp. 209-210.

³³⁰Cf. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*, 1964a, pp. 175-204. Cf. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, pp. 207-208. Cf. *supra* notas 318-320.

Entre o *ego* e o *alter ego* estabelece-se uma relação binária, na medida em que cada um dos *membros da relação* é apreendido segundo o sentido do outro. Quando *estou* em face de outrem, não só *tenho* consciência *dele*, como também *posso* ser, nesse momento, um corpo para *ele*. Sem este entrelaçamento pré-reflexivo, não se poderia pensar a apercepção de um outro corpo enquanto existência incarnada. O núcleo desta associação encontra-se numa «transgressão intencional» que se oferece quando os elementos entrelaçados se revelam à consciência como sendo distintos no interior de uma relação. Neste acto de «transgredir» [*überschreiten*] constitui-se um *ego*, não como *eu mesmo*, mas como outrem³³¹. Apreendê-lo é sempre *apreender-me* nele, «captando» no seu corpo a relação originária a *mim mesmo*. Relação, *indubitavelmente*, ainda abstracta, mas sem a qual não se poderia entrecruzar a «apresentação» do corpo de outrem e o elemento apresentado, o outro que «aí» se incarna. Sem dúvida que, numa primeira descrição fenomenológica do espaço, se estabelece uma diferença radical entre a modalidade espacial da *minha* carne e o corpo de outrem. O *meu* «corpo orgânico»³³² oferece-se no modo de um «aqui» [*hic*] como centro de orientação e fonte das *minhas* percepções, em contraste com um «ali» [*illic*] inerente ao corpo de outrem para *mim*³³³. Porém, nada impede que, num outro momento temporal, não possa ocupar o seu espaço anterior. Assim sendo, nada obsta a que projecte num *illic* um *hic* outro que o *meu*, «como se eu estivesse lá» [*wie wenn ich dort wäre*] do mesmo modo que o *meu hic* é, neste momento, um *illic* para outrem. É, no entanto, inegável que o *aqui* do outro, tal como *ele* é para *ele* mesmo, difere originariamente do *meu* aqui como se estivesse *lá*³³⁴.

Em *epítome*, toda a existência incarnada constitui uma experiência originária que não é permutável. O espaço originário da incarnação não se confunde com um sistema abstracto de coordenadas, de tal modo que é intrínseco ao *meu* corpo próprio repelir qualquer objectivação absoluta. Só que a própria noção de existência espacial incarnada

³³¹«[...] l'apparaître d'autrui demande à être fondé dans une *position d'être* qui excède toute méthode descriptive et ressortit plutôt à une fonction pratique de la conscience, à un postulat de la liberté» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 266.

³³²Cf. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974.

³³³«[Em Husserl] le corps est signalé comme le centre d'orientation, l'origine zéro, le hic et nunc d'où je vois tout ce que je vois» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 100; alteração nossa.

³³⁴«Car le «ici» de l'autre, tel qu'il est pour lui-même, diffère essentiellement du «ici» qui serait le mien si j'étais là-bas» *Ibidem*, p. 212.

representa a subtração do corpo de outrem a um espaço homogêneo, extenso e indefinido, permitindo, pelo contrário, projectar *nele* a mesma relação que *mantenho* com o *meu* próprio corpo. Ora, como sublinha Ricoeur e de forma-outra Husserl, a constituição deste espaço incarnado não é pensável sem o poder imaginativo da «ficção», em sentido lato, ao coordenar simultaneamente a totalidade das perspectivas possíveis à *minha* perspectiva, e ao descentrar a *minha* própria perspectiva no horizonte intencional de outrem³³⁵. De facto, a «constituição do outro» *liberta* (como diz Ricoeur) mas *encerra* algo que Husserl, justamente ao *teorizar* a «ficção» [*Fiktion*], designou como «ewigen Wahrheit»³³⁶: uma «verdade eterna», na qual o «entrelaçamento» entre sujeito noético e objecto noemático «capte» (imaginando, ficcionando) o horizonte da *nossa* experiência individual, implicando que a doação de sentido supere os quadros de uma **ipseidade** singular e seja antes o correlato de uma intersubjectividade transcendental: o «**si mesmo**» *revela-se* «**como um outro**».

Após este *excursus* pela fenomenologia husserliana através do vértice ricoeuriano –**absolutamente vital para a construção do que perspectivamos como prolegómenos meta-teóricos do «si»**– voltamos à nossa petição de princípio deste capítulo: o vértice de leitura de Ricoeur sobre a psicanálise e Freud. Na nossa perspectiva, a obra *Da Interpretação* no seu todo parece revestir um duplo trabalho de natureza distinta: o de um *historiador da filosofia* e o de um filósofo. Na *Analítica* (Livro II) o *historiador da filosofia* pretende ilustrar a leitura de Freud «tão rigorosa quanto possível»³³⁷. O filósofo, por sua vez, desdobra a *sua* leitura de Freud em dois momentos: o da *Problemática* (Livro I) e o da *Dialéctica* (Livro III)³³⁸. Essas seriam «as duas grandes divisões»³³⁹ da obra, pelo menos na compreensão do seu autor.

Os seus críticos, porém, recusam a pretensa objectividade, neutralidade e

³³⁵«[...] la fiction est cette libération de ma perspective et ce transfert dans une autre perspective» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 211.

³³⁶HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 165 [§ 70].

³³⁷RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 8; tradução nossa.

³³⁸Cf. *Ibidem*, p. 9.

³³⁹*Ibidem*, p. 67; tradução nossa.

independência da *Analítica* e afirmam que a leitura de Freud operada por Ricoeur (*Analítica*) é determinada pela *Dialética*, isto é, pela tentativa de reter e superar a hermenêutica redutora do sagrado, que caracteriza a psicanálise, conciliando-a com a hermenêutica progressiva do sentido da fenomenologia religiosa. Desta maneira estaria a abandonar o terreno da razão, onde prometeu permanecer, para tentar *arrastar-nos* até à «graça» da imaginação.

Obviamente não consubstanciamos a posição epistemológica dos críticos de Ricoeur porquanto para compreender melhor, mais adiante, essas críticas, tentaremos redescobrir e redesenhar as linhas mestras desta obra seminal de Ricoeur na tentativa de reconstruir a sua «estrutura arquitectónica». A expressão «estrutura arquitectónica» não é nossa, nem se encontra na obra *Da interpretação*. É, porém, utilizada várias vezes por Ricoeur e, como o autor reconhece, pertence a Gueroult³⁴⁰.

A metáfora da «estrutura arquitectónica»

A pergunta pela «estrutura arquitectónica» da obra parece-nos pertinente conquanto Ricoeur alerta-nos quanto à existência de vários «ciclos de investigação»³⁴¹ e à peculiaridade da sua reflexão, progressiva mas não linear, a tal ponto que «cada leitura não somente é completada, mas corrigida pela seguinte. Encontrar-se-á mesmo, entre a primeira e a última leitura, uma distância tal que a interpretação inicial poderá aparecer renegada. No entanto, não é nada disso. Cada leitura é essencial e deve ser conservada»³⁴². Ao mesmo tempo, porém, em várias passagens Ricoeur oferece-nos os dados que permitem como que radiografar o livro, delimitar as suas partes e identificar as suas articulações. Esses momentos nodais de entrecruzamento epistemológico localizam-se especialmente no *Prefácio*³⁴³, na *Introdução do Livro II*³⁴⁴ e na visão panorâmica que o autor oferece através do *Livro III*³⁴⁵.

³⁴⁰Cf. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, pp. 137-138.

³⁴¹RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 67; tradução nossa.

³⁴²*Ibidem*, p. 67; tradução nossa.

³⁴³Cf. *Ibidem*, pp. 7-9.

³⁴⁴Cf. *Ibidem*, pp. 67-71.

³⁴⁵Cf. *Ibidem*, pp. 333-335.

Ilustrámos a divisão fundamental da obra *Da interpretação* nos *Livro II* e *Livro III*, dedicados respectivamente à *Analítica* e à *Dialéctica*. Se a primeira, porém, é apresentada com a característica de uma relativa autonomia em relação à segunda, como se articulam entre si? Pela mediação da *Problemática*, sublinha Ricoeur, na medida em que a relação *Analítica* <> *Dialéctica* vem responder às questões problematizadas no *Livro I*³⁴⁶.

Livro I. Problemática: situação de Freud

Na nossa perspectiva, ao explorar ao extremo a metáfora da construção, a obra de Ricoeur constitui um projecto arquitectónico inaudito e ousado. Quer integrar dialecticamente, não ecleticamente, os estilos diversos e até opostos que caracterizam as construções teóricas das hermenêuticas regressivas e progressivas que se ergueram no terreno *cifrado* da linguagem, em geral, e da linguagem de «duplo sentido», em particular. Na sua construção, conservará tanto o material marcado pela força energética do desejo que emergiu da *erupção* psicanalítica, quanto aquele que a fenomenologia do sagrado vislumbrava como sinais da Transcendência. Não se tratava, porém, de justapor ecleticamente, ao *edifício* psicanalítico, os *arranha-céus* do sagrado erguidos pela fenomenologia da religião.

O desafio era como integrá-los dialecticamente, visto que as oposições entre os dois estilos de hermenêutica vão se sucedendo num contínuo, desacreditando *qualquer* esperança de conciliação. De um lado, a hermenêutica entendida como a desmistificação e a redução das ilusões; do outro, perspectivada como a manifestação e a restauração de um sentido que *nos é* dirigido («kerigma»): vontade da suspeita *versus* vontade da escuta; vontade de reduzir e explicar o sagrado pelas causas (psicológicas, sociais...), pela génese (individual, histórica...), pela função (afectiva, ideológica...) *versus* vontade de descrevê-lo e compreendê-lo pelo «círculo hermenêutico»³⁴⁷; desconfiança na linguagem enquanto dissimulação do desejo *versus* espera, confiança e crença na linguagem do símbolo como prolegómeno à revelação do sentido; visão da consciência como falsa pela irrupção do desejo *versus* compreensão da consciência

³⁴⁶Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 67.

³⁴⁷“La corrélation entre explication et compréhension, et *vice versa*, constitue le «cercle herméneutique»” RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 1986a, p. 211.

como desejo de ser interpelada; alienação do *si* no sem sentido da linguagem *versus* assimilação existencial do sujeito no pleno da linguagem; descrença no núcleo mítico-poético da imaginação *versus* apelo à «graça» da imaginação; aceitação resignada da «Ananke» (imanência) *versus* crença no surgimento do possível (transcendência).

Com efeito, os representantes da «Escola da Suspeita» podem ser considerados Mestres da suspeita, mas não do cepticismo: Marx, Nietzsche e Freud visam uma extensão da consciência pela astúcia da «decifração»³⁴⁸. No entanto, apesar dessas inegáveis convergências, existem divergências internas significativas. Sobre estas Ricoeur não se detém. Limita-se a considerar a psicanálise como a mais representativa das *suspeitas*. Se Freud, inicialmente, é considerado apenas um representante da hermenêutica redutora e desmistificante, ao lado de Marx e Nietzsche³⁴⁹, essa posição inicial será rectificadora progressivamente até parecer que nesse combate indeciso das hermenêuticas ele esteja em toda parte e, no final, não é mais um combatente entre outros, mas «a testemunha privilegiada do combate total, porque todas as oposições serão transferidas para ele»³⁵⁰, ou seja, a questão freudiana integra a questão nietzscheana e marxista, tornando-se a questão da linguagem, da ética, da cultura e até do sagrado.

A saída dialéctica do conflito encontrada por Ricoeur foi mostrar que é possível edificar outros *andares* sobre o freudismo por possuir estruturas ainda não suficientemente exploradas que podem torná-lo progressivamente mais arrojado e mais próximo de uma fenomenologia da religião pela mediação da fenomenologia do espírito de Hegel³⁵¹. A psicanálise, portanto, ao mesmo tempo que desempenha o papel de *testa de ferro* da hermenêutica redutora, «transporta» dentro de si, sempre segundo a compreensão de Ricoeur, os elementos de superação. A imagem da «ponte» parece-nos visualizar plasticamente a dupla função que o autor atribui à psicanálise: **dividir e unir**.

Na *Problemática*, porém, ainda não aparecem esses aspectos dialécticos. Ricoeur parte da constatação (como já referimos) de que «a unidade do falar humano

³⁴⁸Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 38; tradução nossa.

³⁴⁹Cf. *Ibidem*, p. 67.

³⁵⁰Cf. *Ibidem*, p. 68; tradução nossa.

³⁵¹Cf. HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, (1807) 1977; *Idem*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830) 1991 [§ 377]. Cf. *supra* nota 123.

constitui hoje um problema»³⁵². Apesar dos avanços de disciplinas relacionados com a problemática da linguagem como a lógica simbólica, a exegese, a antropologia, e a psicanálise, *ainda* «estamos hoje em dia à procura de uma grande filosofia da linguagem»³⁵³. O sonho de uma *Teoria Geral da Linguagem Integral* ainda não se realizou. Evidentemente Ricoeur não tem a pretensão de fornecê-la. Mais: duvida que possa ser tarefa para um homem só. O *Leibniz moderno* devia ser matemático, exegeta, psicanalista, linguista... Da parte do autor, pretende apenas fornecer uma contribuição ao «explorar certas articulações chave entre as disciplinas que investigam a linguagem»³⁵⁴.

As pretensões de Ricoeur são mais ambiciosas em relação a um outro debate, este limitado, visto que se reduz à linguagem de *duplo* ou múltiplo *sentido*, deixando de lado a linguagem unívoca da matemática e da lógica simbólica, mas considerável, visto que o que está em jogo é a abertura (ou não) do existir e do falar humano em relação à transcendência. A questão chave que se coloca para Ricoeur e que perpassa toda a dinâmica do *Livro I* é determinar até que ponto a linguagem equívoca é sempre, necessariamente e só a linguagem dissimulada do desejo ou se também pode ser, *às vezes*, a manifestação do sagrado e se essa alternativa é real ou ilusória, provisória ou definitiva³⁵⁵. Em suma, o ponto nevrálgico do debate é determinar o destino que reservamos ao que Ricoeur chama de «núcleo mítico-poético da imaginação»: submetê-lo à áspera disciplina da realidade e reconduzi-lo à «Ananke» ou abri-lo à «graça» da imaginação?

Neste primeiro momento, limita-se a uma contextualização da psicanálise no movimento da cultura contemporânea. Parece até uma *provocação* (na nossa perspectiva não o é, como iremos ilustrar, em filigrana, no capítulo seguinte da nossa investigação doutoral) para Lacan e para os psicanalistas (lacanianos) ao pretender, nos capítulos iniciais, «recolocar Freud no movimento do pensamento contemporâneo»³⁵⁶,

³⁵²RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 14; tradução nossa.

³⁵³*Ibidem*, p. 13; tradução nossa.

³⁵⁴*Ibidem*, p. 13; tradução nossa.

³⁵⁵Cf. *Ibidem*, p. 17.

³⁵⁶*Ibidem*, p. 45; tradução nossa.

mutatis mutandis, «recolocar» Freud na problemática da linguagem, visto que nela parecem confluir todas as pesquisas filosóficas do século XX. Justifica, portanto, porque e em que sentido a psicanálise é parte activa, imprescindível (pregnante) desse grande debate sobre a linguagem.

Ricoeur conclui o *Livro I* com uma confissão de «embaraço» diante das três crises: a da linguagem, a da interpretação e a da reflexão; e com uma profissão de fé no que o autor intitula de «reflexão concreta». Essa, assistida pela «austera disciplina hermenêutica», vai tentar mediar e ultrapassar a guerra das interpretações entendidas como restauração do sentido ou como redução da ilusão³⁵⁷. O autor, porém, quer evitar os «ecletismos cómodos». Prefere, inicialmente, delimitar claramente as posições e as oposições antes de proceder a uma visão dialéctica do problema. Esta *disciplina de pensamento* leva Ricoeur a cimentar-se logo com o que a psicanálise *tem de mais exigente*: a sua metapsicologia³⁵⁸.

Livro II. Analítica: Leitura de Freud

A leitura não é nem ininterrupta, nem no mesmo nível, alerta-nos Ricoeur. Possui um certo movimento dialéctico que vai do *abstracto* da primeira tópica ao mais *concreto* da segunda e, finalmente, dessa para a segunda interpretação da cultura após a reformulação da teoria das pulsões: «Emprego aqui o termo abstracto, não no sentido vago e impróprio segundo o qual uma ideia é abstracta quando não se baseia na experiência [...], é num sentido específico que a ‘tópica’ freudiana é abstracta. Em que sentido? No sentido em que a tópica freudiana não dá conta do carácter intersubjectivo dos dramas que constituem o seu tema principal»³⁵⁹. Em suma, a «arquitectónica do freudismo» desdobra-se em três grandes partes «possuindo cada uma delas uma arquitectura própria»³⁶⁰ e que vai se ampliando e enriquecendo na medida em que se passa de uma para outra.

³⁵⁷Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 63.

³⁵⁸Cf. *Ibidem*, pp. 68-69.

³⁵⁹*Ibidem*, p. 69; tradução nossa.

³⁶⁰*Ibidem*, p. 140; tradução nossa.

O primeiro ciclo vai do *Projecto*³⁶¹ à *Metapsicologia*³⁶², passando pela *Interpretação dos sonhos*³⁶³, e culminando na primeira tópica, «Inconsciente, Pré-Consciente, Consciente»³⁶⁴. A questão fundamental que o perpassa é a da natureza epistemológica do freudismo: o que significa interpretar em psicanálise e «como a interpretação de sinais do homem se articula com a explicação económica, pretendendo atingir a raiz do desejo»³⁶⁵. O discurso freudiano *parece* progredir de uma energética sem hermenêutica para um discurso misto, onde força e sentido encontram um equilíbrio.

O segundo ciclo é composto de textos que interpretam a cultura (arte, ideais, ilusões). Procedem teoricamente do ciclo anterior, visto que os fenómenos culturais da arte, dos ideais e dos ídolos são interpretados à luz do modelo onírico-neurótico de satisfação substituta. A dialéctica do desejo com a cultura, porém, provoca uma reformulação do equilíbrio anterior. O solipsismo da primeira tópica é enriquecido com a intersubjectividade que caracteriza a segunda, «Id, Ego, Superego»³⁶⁶, permitindo vislumbrar uma superação do solipsismo inicial e preparar «o confronto com a exegese hegeliana do desejo e do desdobramento da consciência na consciência de si»³⁶⁷.

Será, porém, no terceiro ciclo de leituras, a partir da reformulação da teoria das pulsões que a psicanálise «marca o retorno a uma espécie de filosofia mitológica, cujos emblemas são as figuras de Eros, de Thanatos e de Ananke»³⁶⁸, abrindo-se

³⁶¹Cf. FREUD, «Project for a scientific psychology», (1895) 1950b, in *Standard Edition*, I, 1966, pp. 295-387.

³⁶²Cf. *Idem*, «Metapsychological supplements to the theory of dreams», 1915d, in *Standard Edition*, XIV, 1957, pp. 217-235.

³⁶³Cf. *Idem*, «The Interpretation of Dreams I», 1900a, in *Standard Edition*, IV, 1953, pp. 1-338; *Idem*, «The Interpretation of Dreams II», 1900b, in *Standard Edition*, V, 1953, pp. 339-621.

³⁶⁴Cf. *Idem*, «Three essays on the theory of sexuality», 1905b, in *Standard Edition*, VII, 1953, pp. 135-243.

³⁶⁵*Idem*, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 8; tradução nossa.

³⁶⁶Cf. *Idem*, «Beyond the Pleasure Principle», 1920a, in *Standard Edition*, XVIII, 1955, pp. 7-64; *Idem*, *The Ego and the id*, 1923c, in *Standard Edition*, XIX, 1961, pp. 12-59.

³⁶⁷*Idem*, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 70; tradução nossa.

³⁶⁸*Ibidem*, p. 71; tradução nossa. Cf. *supra* notas 214 e 215.

definitivamente para uma dialéctica. Uma reformulação nas bases do *edifício anterior* provocará um reedificar no *cume*³⁶⁹. A interpretação da cultura deixa de ser apenas uma psicanálise aplicada para tornar-se uma «teoria meta cultural»³⁷⁰. A *Analítica* termina com três grandes interrogações dirigidas ao freudismo e que Ricoeur considera «uma última leitura de Freud»³⁷¹. Trata-se mais de uma homenagem dirigida ao fundador da psicanálise do que um desafio: o que é a negatividade na doutrina freudiana? O que é o prazer? O que é a realidade?³⁷². Com essas questões que Freud, segundo Ricoeur, mais *abre* do que *fecha*, terminaria o trabalho do historiador da filosofia e já se anuncia o do filósofo. Começa com a *Dialéctica* o debate propriamente dito com Freud.

Na realidade, a leitura de Freud continua, porque alguns textos importantes sobre a técnica psicanalítica e sobre a sublimação são deixados propositada e estrategicamente para a *Dialéctica*³⁷³. Escrevemos estrategicamente porque Ricoeur questiona se a própria sublimação não é um conceito misto que designa ao mesmo tempo uma filiação energética e uma renovação de sentido. As obras de arte, segundo Ricoeur, não são apenas a expressão de uma simples projecção dos conflitos psíquicos do artista, mas também o esboço da sua solução. Tanto apontam para a dimensão regressiva de conflitos não resolvidos, quanto para uma dimensão prospectiva de superação e síntese do artista³⁷⁴. Se isso for verdade, essa segunda dimensão da sublimação necessitaria de uma *outra* hermenêutica³⁷⁵, porque se Freud conseguiu dar conta da unidade funcional entre o sonho das *nossas* noites e as obras da nossa cultura, não percebeu a diferença qualitativa de «alvo» que torna a pulsão dialéctica³⁷⁶. O onírico e o poético são os

³⁶⁹Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 141.

³⁷⁰*Ibidem*, p. 256; tradução nossa.

³⁷¹*Ibidem*, p. 305; tradução nossa.

³⁷²Cf. *Ibidem*, pp. 304-329.

³⁷³Cf. *Ibidem*, p. 333.

³⁷⁴Cf. *Ibidem*, p. 176.

³⁷⁵Cf. *Ibidem*, p. 494.

³⁷⁶Cf. *Ibidem*, p. 500.

extremos de uma escala onde predominam nos símbolos o disfarce ou o desvelamento, a distorção ou a revelação³⁷⁷.

Livro III. Dialéctica: uma interpretação filosófica de Freud

É no terceiro Livro (a *Dialéctica*) que se encontram as linhas arquitectónicas mais ousadas de Ricoeur. Retomando o projecto de Freud, vai *subindo* os seus andares filosóficos (o epistemológico, o arqueológico, o teleológico e o hermenêutico), numa «progressão paciente de pontos de vista hierarquizados»³⁷⁸. Adverte-nos, no início, que não se deve esperar uma resposta «fácil e pronta» às três questões *supra* referidas. A filosofia é desafiada a integrar as hermenêuticas rivais, substituindo a antítese por uma síntese dialéctica pela qual cada uma remeteria à outra. Trata-se, na realidade, mais de uma tentativa do que de uma realização. Confessa que «a grande filosofia da linguagem e da imaginação que nos daria sem mais o princípio de composição não está ao alcance da mão»³⁷⁹. No entanto, para vislumbrar a possibilidade dessa síntese, procede pacientemente à análise de alguns problemas que o autor concebe como que hierarquizados: o problema epistemológico, o reflexivo, o dialéctico e o da relação da hermenêutica dos símbolos com uma filosofia da reflexão concreta.

Retoma, inicialmente, os problemas de método já abordado anteriormente na primeira parte da *Analítica*. Desta vez, porém, confronta o discurso freudiano sobre a experiência humana com outros discursos, a fim de destacar o seu «paradoxo central»³⁸⁰. A problemática epistemológica do freudismo é analisada por um método que poderíamos chamar de *diferença*. A psicanálise é confrontada inicialmente com a psicologia científica, que tem no behaviorismo a sua expressão mais rigorosa, e com a fenomenologia, em seguida. Dessas confrontações emerge a peculiaridade da experiência analítica irreduzível tanto ao primeiro, quanto à segunda. Fundir a psicanálise com a psicologia é um «mal-entendido», como a tentativa de diluir a fenomenologia em psicanálise (e vice-versa) está condenada ao fracasso.

³⁷⁷Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 499.

³⁷⁸*Ibidem*, p. 333; tradução nossa.

³⁷⁹*Ibidem*, p. 333; tradução nossa.

³⁸⁰*Ibidem*, p. 337; tradução nossa.

O «mal-entendido» prende-se com o facto que as críticas dos lógicos, as tentativas de reformulação provenientes de alguns psicanalistas, como aquelas de tipo *operacionais*, não percebem que «a psicanálise não é uma ciência de observação, porque é uma interpretação, muito mais comparável à história do que à psicologia»³⁸¹.

O *titubear* epistemológico da aproximação da fenomenologia à psicanálise, por sua vez, decorre do facto que todos os passos que parecem dirigir-se da primeira para a segunda não conseguem *chegar* até ao inconsciente propriamente psicanalítico, a saber: a não coincidência, numa evidência, entre adequação e apodicticidade; a ideia de intencionalidade da consciência com os seus corolários do «primado do irreflectido sobre o reflectido, do operado sobre o proferido, do efectivo sobre o temático»³⁸²; da «génese passiva» do sentido; do «corpo próprio» como sentido incarnado; do tema da linguagem com a sua dialéctica de ausência e presença; da teoria da intersubjectividade, falando-nos da constituição intersubjectiva das *nossas* relações com o mundo, *inter-alia*. Todos esses passos conseguem *ultrapassar* a barreira que divide o sistema Pré-Consciente do sistema Percepção-Consciência, mas não *objectivam* o salto qualitativo sobre a barreira do recalcado que divide o Inconsciente sistemático do sistema Pré-consciente.

Com efeito, *a psicanálise não é fenomenologia*, como constata e demonstra Ricoeur, passando em seguida a analisar as diferenças. A primeira não é uma disciplina reflexiva como a segunda; o inconsciente psicanalítico não pode ser confundido com os conceitos fenomenológicos que *somente* atingem o inconsciente descritivo (pré-consciente); a linguagem económica da psicanálise, *atravessada* pelo desejo, não pode ser confundida com a linguagem intencional da fenomenologia; em suma, a intersubjectividade fenomenológica não *chega* a *compreender* a necessidade da «frustração» e da «abstinência» subjacente à relação transferencial e contra-transferencial vivida na e pela dinâmica analista<>analizando.

Superada a tentação do reducionismo psicologista ou idealista, Ricoeur avança para um terreno mais propriamente filosófico: como integrar o discurso misto de Freud com a filosofia reflexiva? Noutras palavras: qual a contribuição da psicanálise para a filosofia? A *resposta*, que o autor apresenta como a ideia directiva que o «guia» nesse

³⁸¹RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 338; tradução nossa.

³⁸²*Ibidem*, p. 369; tradução nossa.

empreendimento, é dada logo no início do capítulo II: «o lugar filosófico do discurso analítico é definido pelo conceito de arqueologia do sujeito»³⁸³. Esse conceito não se encontra em Freud. É problematizado por Ricoeur, mesmo que a expressão seja de Merleau-Ponty³⁸⁴.

Antes de caracterizá-lo, porém, retoma a questão do sujeito em Freud e aborda mais uma vez a dinâmica epistemológica do freudismo, agora num vértice reflexivo. O *cogito* filosófico é *submetido* à disciplina da metapsicologia. Na confrontação com a tópica freudiana, o «Eu penso» descobre a sua inadequação: *ele não é o que acredita ser*. A sua «reapropriação» – a consciência como tarefa – passa antes e necessariamente pelo caminho do «desnudamento»³⁸⁵. A consciência não é o lugar originário do sentido. Este encontra-se deslocado para o lugar do inconsciente. A psicanálise não é uma redução à consciência, mas uma redução *da* consciência. E o que descobre o *cogito* quando confrontado com a económica freudiana?

Segundo Ricoeur, a perspectiva económica é mais do que um modelo ou simples ponto de vista. Torna-se quase uma visão de mundo, «uma revelação do arcaico, uma manifestação do sempre anterior»³⁸⁶. O tema do arcaico e da anterioridade é quase uma *obsessão* no freudismo. Está presente no que Ricoeur chama de «arqueologia restrita» que se evidencia no movimento de «regressão» do aparelho psíquico, como se manifesta na satisfação do desejo dos *nossos* sonhos; na «intemporalidade» do Inconsciente e do Id que nos fala da «indestrutibilidade» e «intransponibilidade» do desejo; e na teoria do narcisismo com o retorno da energia desinvestida ao grande reservatório do Ego.

Manifesta-se, também: na «arqueologia generalizada» da interpretação da cultura, entendida como satisfação *disfarçada* do desejo e substituta de objectos arcaicos perdidos; no «retorno do recalado» para explicar o fenómeno religioso; nos traços arcaicos do superego e na explicação genética do fenómeno moral; na teoria das pulsões com o seu carácter *conservador*; **em suma, no conceito de «compulsão à**

³⁸³RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 407; tradução nossa; negrito nosso.

³⁸⁴Cf. MERLEAU-PONTY in HESNARD, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, 1960, p. 9. Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 405-406.

³⁸⁵Cf. RICOEUR, «Appropriation», in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, 1991d, pp. 86-98.

³⁸⁶RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 426; tradução nossa.

repetição» que está na origem da introdução da pulsão de morte com o seu regresso ao inorgânico (conceito vital para a nossa investigação inerente à *temática* do capítulo seguinte). Mas será que o tema do arcaísmo é a última palavra do freudismo sobre o homem? A resposta, evidentemente, é não. Dentro de uma arqueologia «fortemente tematizada», Ricoeur encontra sinais de uma teoria implícita que apontam para uma teleologia. O sujeito que tem uma *arché*, tem igualmente um *telos*: «somente tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*»³⁸⁷.

Chega-se assim ao terceiro nível, o dialético, tão importante a ponto de intitular o *Livro III*, mesmo que ainda não seja o último nível. Nesta segunda *meditação*, Ricoeur tenta compreender o conceito de arqueologia do sujeito, contrapondo-o ao de teleologia. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é aqui evocada não por uma relação de complementaridade com a tópica e a económica freudiana mas sim pela sua relação de «homologia»³⁸⁸. Como em Hegel existe uma teleologia tematizada da *aventura* do espírito, mas que se enraíza sobre uma arqueologia implícita do insuperável da vida e do desejo, assim em Freud é possível descobrir uma teleologia implícita que *emerge* do fundo de um arcaísmo fortemente tematizado. Ancorando-se sobre pedras angulares que fazem parte do edifício epistemológico psicanalítico tais como alguns conceitos operatórios que Freud utiliza, mas não tematiza³⁸⁹ – o conceito de identificação, que continua «discordante» em relação à metapsicologia³⁹⁰, e o «problema» da sublimação³⁹¹, um conceito ao mesmo tempo fundamental e esporádico na obra de Freud – Ricoeur acredita poder encontrar no freudismo alguns «indícios» que o aproximam da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana. Todos esses «indícios» podem ser resumidos na tarefa de tornar «consciente o inconsciente» que caracteriza o trabalho terapêutico da psicanálise: «resumirei todos eles na tarefa única de tornar-se consciente, que define a própria finalidade da análise»³⁹².

³⁸⁷ RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 444; tradução nossa.

³⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 446. Cf. *supra* notas 145 e 351.

³⁸⁹ Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, pp. 457-461.

³⁹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 461-466.

³⁹¹ Cf. *Ibidem*, pp. 467-475.

³⁹² *Ibidem*, pp. 474-475; tradução nossa.

Resta à dialéctica da arqueologia e da teleologia, da regressão e da progressão, passar de uma reflexão abstracta para uma reflexão concreta, o que se dará *na e pela* «hermenêutica do Símbolo»³⁹³. O último capítulo, portanto, é destinado à análise deste quarto e último nível de releitura de Freud. Após um «imenso longo rodeio»³⁹⁴, talvez seja possível vislumbrar, na sobredeterminação dos símbolos, uma recuperação do sagrado e uma solução não eclética, mas dialéctica das hermenêuticas inicialmente *rivaís*: «o símbolo representa numa unidade concreta o que a reflexão no seu estágio antitético está condenada a dissociar nas interpretações opostas»³⁹⁵.

Com efeito, Ricoeur parte do conceito psicanalítico de sobredeterminação para entender os símbolos como portadores de dois vértices: um, regressivo, que remete à *nossa* infância e outro, progressivo, que explora a *nossa* adultez: «é o símbolo que, pela sua sobredeterminação, realiza a identidade concreta entre a progressão das figuras do espírito e a regressão para os **significantes-chave do inconsciente** [conceito vital para a nossa investigação, nomeadamente no que concerne a Lacan, igualmente inerente à *temática* do capítulo seguinte]»³⁹⁶. Nos símbolos descobre também duas funções: a de «ocultar-disfarçar» e a de «mostrar-revelar».

O autor entende, em seguida, o conceito psicanalítico de sublimação como «a própria função simbólica, na medida em que nela coincidem o desvelamento e a dissimulação»³⁹⁷. Nela se cruzariam uma erótica freudiana e uma fenomenologia do espírito, uma origem energética (pulsão) e uma renovação de sentido (desvio do *telos*). A tragédia de Sófocles não é apenas a tragédia do incesto e do parricídio, mas igualmente a tragédia da *verdade*. O fenómeno da cultura, portanto, pode ser interpretado «como o meio objectivo no qual se sedimenta o grande empreendimento de sublimação com a sua dupla valência de dissimulação e de desvelamento»³⁹⁸.

Essa ambiguidade do símbolo determina a ambiguidade do sagrado. Antes de

³⁹³ Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 476.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 476; tradução nossa.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 479; tradução nossa.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 479; tradução nossa; alterações nossas.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 479; tradução nossa.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 503; tradução nossa.

abordar o tema do simbolismo religioso – o seu ponto de partida – Ricoeur relembra que arqueologia e teleologia não se confundem com «gênesis» e «apocalipse». **A teleologia de tipo hegeliano, por exemplo, não dá conta do problema do mal** (temática determinante para a nossa investigação, à qual irá ser dedicada a segunda parte da nossa Tese, como iremos demonstrar no capítulo seguinte) e visa o saber absoluto, não a fé: «o fracasso de todas as teodiceias, de todos os sistemas que concernem ao mal atesta o fracasso do saber absoluto no sentido hegeliano»³⁹⁹. Se a teleologia hegeliana é confrontada com a psicanálise da religião é apenas como horizonte do transcendente, visto que a fé não se confunde com a religião, mesmo que o sagrado esteja vinculado ao mito, ao rito e à crença.

Não se trata, portanto, de opor antieticamente e conciliar ecleticamente as duas hermenêuticas: «uma problemática da fé implica necessariamente uma hermenêutica da desmistificação»⁴⁰⁰, porquanto parece ser uma *necessidade* do espírito humano a objectivação do Sagrado, nascendo daí a metafísica e a religião, a transformação da fé em religião, e dos signos do sagrado em objectos sagrados. A hermenêutica redutora, portanto, permite percorrer o caminho inverso: desmitologizar, desmistificar (para Ricoeur, desmitologizar é o processo de crítica interna a uma determinada religião; desmistificar é o processo de crítica proveniente do exterior)⁴⁰¹, proceder à morte do objecto sagrado e do ídolo para que o símbolo *viva* e possa anunciar a aproximação do «Todo-Outro»: «não podemos mais hoje em dia – é a nossa impotência e, talvez, a nossa oportunidade e a nossa alegria – ouvir e ler os signos da aproximação do Todo-Outro, a não ser através do exercício implacável da hermenêutica redutora»⁴⁰².

A legitimação, porém, da hermenêutica redutora, em nome das próprias exigências da fé, não implica uma adesão incondicional à psicanálise da religião. Pela última vez, Ricoeur julga que é necessário bater-se com Freud «a fim de construir, sem complacência, o sim e o não que podemos pronunciar sobre a psicanálise da

³⁹⁹RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 506; tradução nossa.

⁴⁰⁰*Ibidem*, p. 508; tradução nossa.

⁴⁰¹Cf. *Ibidem*, p. 509.

⁴⁰²*Ibidem*, pp. 509-510; tradução nossa.

religião»⁴⁰³.

As considerações de Ricoeur sobre o tema articulam-se em torno de três *núcleos*. O primeiro *núcleo* diz respeito ao fundo pulsional da religião, perspectivada segundo o modelo analógico da neurose e do sonho como satisfação substituta, neurose obsessiva da humanidade, eterna nostalgia do pai, e consolação⁴⁰⁴. O segundo *núcleo* caracteriza-se pela relação da religião com a fantasia⁴⁰⁵, a do homicídio do pai primitivo e o consequente retorno do recalcado: «Com efeito, o Édipo individual é por demais breve, por demais indistinto também, para conceber os deuses; sem crime ancestral, inscrito no passado filogenético, a nostalgia do pai é incompreensível. O pai não é meu pai»⁴⁰⁶. O terceiro *núcleo* aglutina os problemas da relação da fé com a palavra⁴⁰⁷. É neste *núcleo* que Ricoeur encontra a fraqueza maior da crítica de Freud à religião, decorrente da pobreza da sua concepção da linguagem: «ele [Freud] acreditou poder fazer directamente a psicologia do superego e, na base desta, a psicologia directa da crença e do crente, fazendo a economia de uma exegese dos textos nos quais e pelos quais o homem religioso ‘formou’ e ‘educou’ a sua crença»⁴⁰⁸.

Segundo Ricoeur, o que pode escapar à crítica freudiana é a fé enquanto «kerigma do amor». Mesmo assim «a fé do crente não pode sair intacta dessa confrontação»⁴⁰⁹. A crítica freudiana pode ajudar a discernir o que precisa excluir desse «kerigma», uma «cristologia penal» e um Deus moral, bem como apontar para o que é necessário incluir: uma certa coincidência do Deus trágico de Job com o Deus lírico de João⁴¹⁰. Por sua vez um interrogar da concepção freudiana da realidade parece impor-se,

⁴⁰³RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 511; tradução nossa.

⁴⁰⁴“Item a: Religião e pulsão” Cf. *Ibidem*, pp. 511- 515.

⁴⁰⁵“Item b: Religião e fantasia” Cf. *Ibidem*, pp. 515-521.

⁴⁰⁶*Ibidem*, p. 516; tradução nossa.

⁴⁰⁷“Item c: Fé e palavra” Cf. *Ibidem*, pp. 521-529.

⁴⁰⁸*Ibidem*, p. 522; tradução nossa; alteração nossa.

⁴⁰⁹*Ibidem*, p. 529; tradução nossa.

⁴¹⁰Cf. *Ibidem*, p. 515.

como é sugerido no *Leonardo*⁴¹¹. O «sim» a Freud implica aceitar a divisão que a sua crítica à religião exige entre ídolo e símbolo. O «não» a Freud implica introduzir na concepção freudiana da realidade, a cisão entre «Ananke», a necessidade oferecida à *minha* resignação, e *Eros*, entendido como «amor da Criação»⁴¹².

Em suma, e por outras palavras, a «estrutura de acolhimento para todo o conflito hermenêutico»⁴¹³ está praticamente *pronta*. A «guerra das hermenêuticas» encaminha-se para uma pacificação. Ricoeur utiliza indistintamente dois termos para designar as divergências existentes no campo interpretativo. O mais recorrente é o termo «conflito das interpretações» (título, por sinal, da obra que editará em 1969), ou «conflito hermenêutico» ou simplesmente «conflito»⁴¹⁴. O termo «guerra» está sempre associado à expressão «guerra das hermenêuticas»⁴¹⁵. O que, porém, não vai sair ileso desse conflito é a fé do crente e a concepção freudiana de realidade⁴¹⁶. Contudo, não há propriamente vencedores ou vencidos. A fenomenologia da religião beneficiará com a psicanálise, a fim de *purificar* uma fé que corre sempre o risco de objectivar-se em ídolos. A psicanálise, por sua vez, beneficiará com a hermenêutica restauradora de sentido, na medida em que lhe exigirá uma revisão do seu conceito de realidade, a ponto de integrar «Ananke» com *Eros*, a dura *Necessidade* com o «Amor da Criação».

Da metáfora da construção à metáfora do «horizonte»

Até aqui detivemo-nos quase que exclusivamente sobre o que poderia ser chamada a «estrutura arquitectónica» *da interpretação* de Ricoeur sobre a obra freudiana. Delineada assim, nas suas grandes linhas, impressiona pela ousadia do projecto, pela sedimentação das partes e pela solidez do conjunto, apesar da enorme

⁴¹¹Cf. FREUD, «Leonardo Da Vinci and a memory of his childhood», 1910c, in *Standard Edition*, XI, 1957, pp. 63-137.

⁴¹²Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 529.

⁴¹³*Ibidem*, p. 50; tradução nossa.

⁴¹⁴Cf. *Ibidem*, p. 8, p. 18, pp. 28-29, p. 34, p. 36, p. 50, p. 55, p. 335, p. 476.

⁴¹⁵Cf. *Ibidem*, p. 45, p. 50, p. 55, p. 333, p. 444.

⁴¹⁶Cf. *Ibidem*, p. 529.

variedade do material utilizado.

A metáfora da «estrutura», porém, nada nos diz directamente do sonho e das esperanças que animaram o ingente esforço do seu arquitecto. Chegou o momento de perguntarmo-nos pela dinâmica que anima o projecto desta moderna catedral do sagrado construído sobre os alicerces do freudismo. Talvez a metáfora do «horizonte», à qual o autor recorre repetidas vezes na obra *Da interpretação*⁴¹⁷, possa assistir-nos nesse sentido. Por aquilo que evoca de **limite**, de conciliação, de subjectividade do ponto de vista da imanência e da transcendência, este heurístico conceito permite-nos identificar as atitudes básicas com as quais Ricoeur se aproxima de Freud, ao localizar os seus centros de reflexão e ao acompanhar os seus deslocamentos progressivos: de uma preocupação pessoal até uma ontologia, passando pela hermenêutica e pela antropologia.

A primeira atitude, que gostaríamos de sublinhar, consiste no esforço do autor para superar o inicialmente «distante e diferente»: as «*coisas da terra*» e as «*coisas do Céu*»; o(s) «Acheronta» (as hermenêuticas redutoras) e os «Superos» (as hermenêuticas restauradoras de sentido) para utilizar uma linguagem familiar a Freud: «*flectere si nequeo superos, Acheronta movebor*»⁴¹⁸.

Com efeito, para Ricoeur, antes de marcar as divergências, o que mais lhe importa é resgatar os pontos de aproximação e de contacto. O que é visado, porém, não é um ecletismo cómodo e «preguiçoso», várias vezes recusado ao longo da sua reflexão⁴¹⁹, mas uma síntese **dialéctica**, conquanto não dogmática, porque sempre provisória e inacabada. Não é arbitrário, por exemplo, que o último capítulo *Da interpretação* é intitulado *Hermenêutica* e tem como subtítulo *As abordagens do símbolo*. Ricoeur não queria deixar a impressão de estar a elaborar uma hermenêutica

⁴¹⁷Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 14, p. 18, p. 41, p. 159, pp. 368-369, p. 376, p. 445, p. 505, pp. 508-509, p. 519.

⁴¹⁸FREUD, «The Interpretation of Dreams I», 1900a, in *Standard Edition*, IV, 1953, p. 1. Esta é a epígrafe com a qual Freud inicia *A Interpretação dos Sonhos*. Freud transcreveu este aforismo cunhado na *Eneida* de Virgílio não directamente de Virgílio, mas de um texto político de Ferdinand Lassale sobre a guerra Austro-Italiana em 1859, o qual significa: 'se o céu não puder dobrar, então o inferno vou soltar', cf. ROUDINESCO & PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, 1997.

⁴¹⁹Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 68, pp. 446-447, p. 453.

geral, mas apenas fornecer uma contribuição para a solução desta problemática⁴²⁰.

A segunda atitude do autor é como que uma extensão da primeira. Não há «horizonte» definitivo, o qual desloca-se cada vez «mais para a frente», sem jamais ser alcançado. Noutras palavras e utilizando a feliz e fecunda expressão de Ricoeur: «o horizonte é a metáfora do que se aproxima sem jamais tornar-se objecto possuído»⁴²¹. Em consonância, sugerimos uma leitura *Da interpretação* como algo que se desdobra de horizonte a horizonte, cada vez mais distante e abrangente. O centro destes horizontes imaginários localiza-se em alguns núcleos de preocupações que remetem ao que já foi anteriormente abordado nos capítulos *supra* referidos da *Problemática* (Livro I). Na nossa perspectiva, quatro preocupações básicas parecem habitar *Da interpretação* ao ponto de torná-lo «um livro apaixonante [e] à altura da própria audácia freudiana»⁴²²: uma, existencial (a compreensão de **si** mesmo); outra, cultural (a crise da linguagem em geral e a crise das hermenêuticas em particular); a terceira, antropológica (a crise do *cogito*); e uma última, ontológica, (a pergunta pelo Ser).

O primeiro horizonte é dominado por uma preocupação que foi intitulada de «existencial». Evidentemente o termo não pode, nem deve ser associado a alguma crise pessoal que teria determinado Ricoeur a recolher na leitura de Freud uma ajuda terapêutica. O autor tem plena consciência de que a simples leitura de Freud, sem passar pela transferência e pelo *setting* psicanalítico, não conduz a nenhuma cura: «A questão não é substituir a ignorância pelo conhecimento, mas vencer resistências»⁴²³. O tema é desenvolvido no tópico «a psicanálise não é fenomenologia» do capítulo I do *Livro III*, especialmente no «item 4», ao estabelecer as diferenças entre as *duas* em relação ao tema da intersubjectividade⁴²⁴.

⁴²⁰Cf. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 335.

⁴²¹*Ibidem*, p. 505; tradução nossa.

⁴²²SHÉRER, «L'homme du soupçon et l'homme de foi», in *Critique* 21, 1965, 223, p. 1052; tradução nossa; alteração nossa.

⁴²³RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 399; tradução nossa.

⁴²⁴Cf. *Ibidem*, pp. 394-406. Uma abordagem mais detalhada do «trabalho psicanalítico» encontra-se no texto apresentado no *Colóquio Internacional de Filosofia* realizado em Roma em Janeiro de 1964 intitulado «Técnica e não técnica na interpretação» e publicado no *Conflito das interpretações*, cf. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, pp. 151-165.

O termo «existencial» remete mais ao imperativo délfico de conhecimento de *si*, este «procurei-me a mim mesmo» de raiz heraclitiana transversal a todo o pensamento ocidental, do «conhece-te a ti mesmo» que a sabedoria grega nos legou⁴²⁵, do que a uma necessidade psicológica. Mesmo assim, algumas afirmações de Ricoeur parecem legitimar a insinuação de que o seu interesse pela psicanálise não é de natureza meramente teórica. Uma afirmação é repetida mais do que uma vez para passar despercebida: «Leio Freud para *me* compreender»⁴²⁶. O *me* (*pro-nome pessoal* na primeira *pessoa* do *singular*) *pró-nomina*, dá o nome à *pessoa* e ao crente Ricoeur que se envolve *pessoal-mente*, expondo a sua crença aos «ataques» da crítica psicanalítica elaborada acerca da religião. Esse *conflito* que se *agita* dentro do autor está presente também na cultura contemporânea: o «conflito» das interpretações, a «guerra» das hermenêuticas rivais, as divergentes interpretações do fenómeno religioso⁴²⁷, nas suas diversas *singular-idades* (um arcaico *me*, um contemporâneo *me*, um pós-moderno *me*). O segundo centro de preocupações, de facto, tem como horizonte a crise da linguagem, *a fortiori*, a crise decorrente da falta de *uma grande filosofia da linguagem*⁴²⁸. O campo hermenêutico está «partido»⁴²⁹, assevera Ricoeur, e a resolução desse problema é o horizonte de *todo* o seu «projecto»⁴³⁰.

Esse horizonte hermenêutico, que poderíamos chamar de *semântico*, remete para um outro que Ricoeur prefere chamar de «reflexivo» e que nós denominamos de antropológico. **O que realmente importa através da compreensão da linguagem de duplo ou múltiplo sentido é a compreensão do «si»:** «É a nova compreensão do homem, introduzida por Freud, que me interessa»⁴³¹, assumirá o autor inequivocamente no prefácio.

⁴²⁵Cf. *supra* nota 123.

⁴²⁶RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 407; tradução nossa; alteração nossa. Cf. *Ibidem*, p. 445, p. 475.

⁴²⁷Cf. *Ibidem*, p. 335.

⁴²⁸Cf. *Ibidem*, p. 13.

⁴²⁹Cf. *Ibidem*, p. 35.

⁴³⁰Cf. *Ibidem*, p. 14, p. 445.

⁴³¹*Ibidem*, p. 8; tradução nossa.

No entanto, esse horizonte reflexivo-antropológico ainda não é o último. A razão disso é simples. O sujeito, que se interpreta através dos signos, não é mais o *cogito* e sim um existente descentrado. É por essa razão que o último horizonte que se abre para a hermenêutica é o da ontologia: «A terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão»⁴³².

O termo «ontologia» não se encontra na obra *Da interpretação*, mas a sua problematização está claramente descrita na noção de «descentramento», **de «desnudamento» da consciência pelo inconsciente (arqueologia), pelo espírito (teleologia) e pelo sagrado (escatologia)**; temática a que, *mutatis mutandis*, conferimos especial importância para a nossa investigação como iremos ilustrar no capítulo seguinte, conforme já referimos. Não se trata de uma ontologia separada, nem unificada, mas «implicada». Quer dizer que é através das hermenêuticas rivais que é possível construir uma «ontologia partida»: «Uma ontologia implicada, melhor ainda, uma ontologia partida, mesmo assim, é uma ontologia»⁴³³, como propugna o autor na obra *O Conflito das interpretações* contemporâneo a *Da interpretação*: **uma ontologia da dependência do «si» à existência, perspectivada como desejo, como espírito e como sagrado.**

Neste contexto, **a psicanálise dará a sua contribuição para uma ontologia fundamental ao instruir-nos sobre a não identidade entre sujeito e consciência, ao focalizar a existência como desejo e a oferecer-nos, portanto, uma arqueologia do sujeito. A fenomenologia do espírito, por seu lado, desloca o centro da consciência para a frente, numa teleologia do sujeito. Por outras palavras, a existência somente se torna humana ao apropriar-se do que inicialmente reside fora da consciência, pelas mediações culturais nas quais a «vida do espírito» se objectiva.**

Em *conclusão*, como tentámos demonstrar ao longo do *excursus* da nossa reflexão, até aqui os horizontes desdobravam-se numa linha horizontal de imanência: da compreensão de si, do conflito hermenêutico, do «si», da arqueologia e da teleologia. O último, porém, que se anuncia é de outra natureza. A filosofia reflexiva *vislumbra-o*, mas sem *alcançá-lo*: o horizonte do sagrado: **«É como horizonte da minha arqueologia e como horizonte da minha teleologia que criação e escatologia**

⁴³²RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 24.

⁴³³*Ibidem*, p. 21; tradução nossa.

se anunciam»⁴³⁴.

A própria fenomenologia da religião, através da descrição dos mitos, dos ritos e das crenças, apenas aponta para algo que vai além de uma *arché* e de um *telos*, constituindo o seu mais radical **desnudamento**: «Ele [o sagrado] é o horizonte que a reflexão não compreende, não engloba, mas saúda como o que vem a ela do alto. Assim é desvelada uma outra dependência do *Cogito*, do si, uma dependência que não lhe é anunciada inicialmente pela cifra do seu nascimento, mas pela cifra de um *eschaton*, de um derradeiro, para o qual apontam as figuras do espírito»⁴³⁵. O eixo horizontal, no qual se desenrolava a «aventura do *Cogito*» entre uma arqueologia de tipo freudiano e uma teleologia de estilo hegeliano, é atravessado, no final, por esse eixo vertical que vem constituir, juntamente com o primeiro, a estrutura básica em torno da qual se organiza toda a tematização da obra *Da interpretação*.

Em *építome*, como ilustra Ricoeur (sublinhamos novamente a seguinte dinâmica devido à sua pertinência capital para a nossa investigação) e de forma-outra Husserl, a constituição desta dimensão – do sagrado – não é pensável sem o poder imaginativo da «ficção», em sentido lato, ao coordenar simultaneamente a totalidade das perspectivas possíveis à *minha* perspectiva, e ao descentrar a *minha* própria perspectiva no horizonte intencional de outrem⁴³⁶.

De facto, a «constituição do outro» *liberta* (como diz Ricoeur) mas *encerra* algo que Husserl, justamente ao *teorizar* a «ficção» [*Fiktion*], designou como «ewigen Wahrheit»⁴³⁷: uma «verdade eterna», na qual o «entrelaçamento» entre sujeito noético e objecto noemático «capte» (imaginando, ficcionando) o horizonte da *nossa* experiência individual, implicando que a doação de sentido supere os quadros de uma ipseidade singular e seja antes o correlato de uma intersubjectividade transcendental⁴³⁸: essa

⁴³⁴RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 505; tradução nossa; negrito nosso.

⁴³⁵*Ibidem*, p. 508; tradução nossa; alterações nossas.

⁴³⁶«[...] la fiction est cette libération de ma perspective et ce transfert dans une autre perspective» RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, 1986b, p. 211.

⁴³⁷Cf. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, 1950 e ss, p. 165 [§ 70].

«escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia» permite, na nossa perspectiva, *mutatis mutandis*, formular a ponte para uma hipótese de tematização do «si», nomeadamente através da **delimitação topológica do «si» maligno** e inerente **análise fenomenológica da «simbólica do mal»**, como ilustramos no capítulo seguinte, o qual reveste a segunda e última parte da nossa investigação doutoral.

⁴³⁸“L’eschatologie de la conscience est toujours une répétition créatrice de son archéologie” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 329.

Capítulo IV

Hipótese teórica do «si»: a *escatologia* do «si» maligno em Ricoeur e Lacan

Como referimos na primeira parte da nossa investigação, a segunda e última parte que agora iniciamos corresponde à hipótese que extraímos justamente da primeira parte, a qual denominamos de ‘Hipótese teórica do «si»’, na qual a «simbólica do mal» é problematizada através da análise fenomenológica formulada por Ricoeur, a qual permite, no nosso entendimento, desdobrar uma *solução* psicanalítica (Freud e Lacan) para as aporias da «simbólica do mal». Esta *solução* irá ser apresentada, **em filigrana**, através da ‘investigação de campo’, efectuada por nós, de dois psicopatas; por inerência, a «lei-do-pai» de Lacan reveste a delimitação topológica do «si» maligno, a qual traduz a nossa reflexão no seu argumento final, ou seja, delimitamos o constructo de «si» não no seu *início* mas no seu *limite* (esta dinâmica não é de todo linear, porquanto partimos da concepção ricoeuriana da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia»), daí a expressão que utilizamos: delimitação do «si», ou seja, não pretendemos demonstrar *o que é o «si»* mas sim *qual é o limite* do que se poderá tematizar como «si».

Comecemos então a problematização da «simbólica do mal» através da análise fenomenológica formulada por Ricoeur. Iniciamos esta reflexão com as temáticas da «falibilidade» e da «desproporção». Com efeito, para o autor, o homem só pode «aceder **à sua própria profundidade** através da via real da analogia, é como se a **consciência de si mesmo só se pudesse exprimir através do enigma, requerendo** a título essencial, e não acidental, **uma hermenêutica**»⁴³⁹. O tema ricoeuriano, subjacente a esta análise, é inegavelmente o da «falibilidade» [*faillibilité*], cuja raiz profunda remonta ao pensamento cartesiano e à filosofia de Pascal⁴⁴⁰. Ela expressa a não-coincidência radical

⁴³⁹RICOEUR, *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité*, 1960, p. 11; tradução nossa; negrito nosso.

⁴⁴⁰“L’idée que l’homme est par constitution fragile, qu’il peut faillir, cette idée est, selon notre hypothèse de travail, entièrement accessible à la réflexion pure; elle désigne une caractéristique de l’être de l’homme. Comme dit Descartes au début de la IV^e Méditation, cet être est tel que «je me trouve exposé à une infinité de manquements de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe». Comment l’homme se «trouve exposé» à faillir, voilà ce que veut faire comprendre le concept de faillibilité” *Ibidem*, p. 21; tradução nossa. A noção de desproporção antropológica é apresentada exemplarmente por

do homem consigo mesmo, índice da «desproporção» fundamental que o constitui. Só que esta última não é, como no pensamento moderno, a revelação de uma cisão entre faculdades – por exemplo, entre o intelecto finito e a vontade infinita, como deseja Descartes⁴⁴¹ –, nem mesmo a situação antropocêntrica de um homem como ser intermediário entre a finitude e o infinito, entre o nada e o ser. Sem dúvida que, para Ricoeur, o homem é tanto perspectiva, como exigência de totalidade, carácter como felicidade, sendo desprovido de sentido reduzi-lo a uma finitude radical, como em Heidegger⁴⁴². No entanto, o que está em causa na «desproporção» ricoeuriana é antes de

Pascal num dos mais célebres, e extensos, textos fragmentários (§ 72 da edição Brunschvicg; § 199 da edição Lafuma). Citemos um extracto: “Voilà notre état véritable. C’est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d’ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d’un bout vers l’autre ; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d’une fuite éternelle; rien ne s’arrête pour nous” PASCAL, «Disproportion de l’homme», in *Œuvres complètes*, 1963, p. 527.

⁴⁴¹“Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco” DESCARTES, *Meditationes de prima Philosophia, Oeuvres*, 1964, VII, p. 58.

⁴⁴²“Le premier concept directeur d’une telle anthropologie n’est pas, et ne peut être celui de finitude. Dans cette dialectique, la finitude est résultat et non origine. En ce sens il faut donner raison à Kant lorsqu’il pose d’abord l’idée d’un être raisonnable en général, puis restreint cette idée par la différence d’une sensibilité, pour faire apparaître celle d’un être *raisonnable fini*. C’est pourquoi, dans notre propre analyse, la première ligne de faite est celle qui passe par les trois moments de l’affirmation originiaire, à savoir le Verbe, la totalité pratique ou l’idée de bonheur, l’Eros ou le bonheur sensible au cœur” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 152; tradução nossa; sublinhado nosso. Para lá da influência directa da filosofia prática kantiana, em particular, da sua estrutura dialéctica, descobre-se aqui claramente a inspiração, nunca desmentida, antes reafirmada do pensamento de J. Nabert: “L’être du moi ne peut naître que de la compréhension qu’il acquiert de soi par une affirmation qui l’engendre et le régénère. S’il n’y avait pas réciprocité au sein de cette affirmation entre l’acte par lequel elle se produit et l’acte par lequel elle est transparente à soi-même sous les espèces de la conscience qui l’affirme, le moi demeurerait séparé de sa source. L’acte par lequel j’affirme l’affirmation absolue ne vaut que si c’est l’affirmation absolue qui s’affirme en moi, par moi, donc garantit mon affirmation et la soutient” NABERT, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962, p. 67. Este conceito de uma «afirmação originária» representa a principal contribuição do pensamento de Nabert para a filosofia ricoeuriana: “[...] *en fait* on peut toujours retrouver **une affirmation implicite aux négations les plus virulentes de la conscience: rupture avec le passé, entrée dans l’avenir par la révolte**” RICOEUR, *Histoire et vérité*, 1955, p. 356; negrito nosso. Não devemos esquecer, igualmente, a influência que Nabert desempenhou na compreensão ricoeuriana entre o processo de simbolização e o *conatus*, ou desejo de ser intrínseco à afirmação originária: “On ne saurait sous-estimer l’importance de cette théorie du signe chez Nabert: ce qu’il appelle souvent «vérifier» l’affirmation originiaire, c’est aussi la «symboliser»” RICOEUR, «Préface», in NABERT, *Éléments pour une éthique*, 1962, p. 12. Começando já a articular o **nosso argumento final**, defendemos que **entre o processo de simbolização e**

mais a **diferença que vai de si mesmo a si próprio**, distinção sem a qual o ser humano nunca teria a possibilidade de realizar a mediação entre perspectivas antinómicas.

Na «fragilidade» [fragilité] constitutiva desta diferença no seio de si mesmo encontra-se, segundo Ricoeur, a «possibilidade do mal»: «O que se quer dizer quando se chama ao homem falível (*fallible*)? Essencialmente isto: que a *possibilidade* do mal moral está inscrita na constituição do homem»⁴⁴³. **Aqui está a génese do argumento final para toda a nossa investigação de doutoramento, como tal, para demonstrá-lo, iremos de seguida efectuar, em filigrana, uma análise fenomenológica e psicanalítica de dois psicopatas aos quais não foi diagnosticada qualquer patologia mental** (o facto da psicopatia constituir ou não uma patologia mental é uma problemática muito actual e muito discutida pela comunidade científica e jurídica, como iremos, em filigrana, ilustrar de seguida; um *deles* é considerado o mais prolífero de todos os psicopatas ‘no activo’ com 75 homicídios confirmados, e mais de 100 homicídios não confirmados). Escolhemos estes indivíduos em particular porquanto, na nossa perspectiva, o caminho para perscrutar a «simbólica do mal» ricoeuriana e como esta se articula com o que intitulamos de *escatologia do «si» maligno prende-se com a relação entre a «lei-do-pai» formulada por Lacan e a «estrutura do mal» onnipresente na humanidade desde os seus primórdios até aos nossos dias.*

A fim de melhor ilustrar a *escatologia do «si» maligno* ilustraremos a razão

o *conatus*, ou desejo de ser, formulado por Ricoeur, o qual o autor entende intrínseco à «afirmação originária» de Nabert, está subjacente, no nosso entendimento, o «nome-do-pai» (ou «lei-do-pai») de Lacan, como suporte da «função simbólica» (que podemos intitular) originária. Esta é a razão pela qual conferimos tanta importância ao símbolo (e inerente *fenomenologia* como o «si-mesmo», a «ipseidade», o «*cogito* integral», entre outros constructos) na primeira parte da nossa investigação, ou seja, sem percebermos quais os símbolos que determinam a articulação entre fenomenologia e psicanálise no que concerne ao «si», nunca poderíamos *chegar*, de forma fundamentada, à concepção de Lacan segundo a qual toda a função simbólica do «sujeito» (Lacan nunca utiliza o termo «*soi*») depende do «nome-do-pai» para a sua organização psíquica e identitária, o que, na nossa perspectiva, reveste a delimitação topológica do que é o «si» maligno no seu limite, como iremos demonstrar de seguida: “It is in the *name of the father* that we must recognize the support of the symbolic function which, from the dawn of history, has identified his person with the figure of the law. This conception enables us to distinguish clearly, in the analysis of a case, the unconscious effects of this function from the narcissistic relations, or even from the real relations that the Subject sustains with the image and the action of the person who embodies it” LACAN, *Écrits: a selection*, (1966) 1977, p. 74.

⁴⁴³RICOEUR, *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité*, 1960, p. 149; tradução nossa; negrito nosso.

da nossa escolha destes psicopatas em concreto, e por que razão se articula por completo com o argumento final da nossa Tese: a delimitação topológica do «si» maligno, ou seja, delimitar o constructo «si» não no seu ‘início’ mas no seu ‘limite’, o qual entendemos que nada mais é do que a «lei-do-pai» lacaniana, ou seja, na nossa perspectiva, o «si» maligno ao não interiorizar o constructo cunhado como «lei-do-pai» ilustra a delimitação topológica do que é o «si» maligno no seu ‘limite’, a saber, sem a introjecção da «lei-do-pai» lacaniana o «si» fica refém da sua condição «falível» na qual o mal se apresenta como «possibilidade», como Ricoeur afirma e como iremos, em filigrana, demonstrar. Esta é a nossa interpretação da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia» **ricoeuriana no contexto da «simbólica do mal» e do «si» maligno**⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴Este ‘trabalho de campo’ foi realizado no estabelecimento prisional de Guarulhos, São Paulo, Brasil; a presente nota é deveras longa devido não só ao facto de revestir, **em filigrana**, o nosso argumento final, como tal facto permite (e esta é a razão fundamental do nosso argumento final estar colocado com maior substância em nota) evitar uma cacofonia terminológica entre os constructos fenomenológicos e psicanalíticos, os quais, apesar de terem sido articulados durante toda a nossa reflexão *dialógica*, não deixam de constituir uma idiosincrasia epistemológica distinta que, a fim da clareza do nosso argumento, preferimos colocar no corpo do texto a tematização filosófica propriamente dita e em nota de roda pé as questões psicanalíticas em si, ou seja, as questões clínicas, se bem que articuladas *dialógicamente* com a dinâmica fenomenológica: “I have data, taken from interviews with the inmates and their corresponding clinicians. I chose these two inmates for the purpose of this study specifically because they have been submitted to several therapies, which include psychopharmacological treatment under psychiatric orientation, cognitive behavioural therapy, and finally, psychoanalysis, to which they responded positively. In 1916, Freud published a writing entitled *Some character-types met in psycho-analytic work* (cf., Freud, 1916a, pp. 309-336), in which (among other subjects) he elaborates a fecund ‘**secondary discourse**’ (**discurso secundário significa discurso fenomenológico no sentido hermenêutico do termo**) regarding the psychogenesis of crime: «As paradoxical as it may seem, I must say that the feeling of culpability is prior to the crime itself; the guilt is not as a result of the crime, but on the contrary, **the crime is the result of the guilt**. Therefore, we have reasons to describe these people as criminals, that act criminally as the result of a sense of guilt» (Freud, *op. cit.*, p. 317; my bold). **The clinical narratives heard at the Prison Establishment of S. P. are in strict consonance with Freud’s and Lacan’s ‘secondary discourses’ (and other ‘secondary discourses’; see below)**. One of the detained, Mr. J., committed 75 homicides, and proffered some illustrative affirmations: «I deserve everything done to me and much more. Therefore, don’t think that I am sorry for the treatment that I have received because, fortunately, I know what I’ve done and as such, know what I deserve. I could live 200 years and that would never make up for the suffering I’ve caused many people. Even in death, I would not be able to make up for it». The analysis of the psychoanalytic clinical method is heuristic in relation to this prisoner. According to his clinician’s indication, who has accompanied him throughout his long years of incarceration, the prisoner reported resistance to cognitive-behavioural therapies, as well as to psychopharmacological treatments. The therapist told me that the prisoner always assumed a great **culpability** in relation to the acts he committed, but that culpability appeared to have more remote causes, without any causal linkage to the crimes committed in adulthood. **Freud’s ‘secondary discourse’ is unfolded with this clinical narrative**: «where does that obscure sentiment of guilt come from, that is

prior to the act, and is it possible that this kind of motive carries an important role in human crimes?» (Freud, *ib.*). Momentarily putting the Freudian interrogation aside, and returning to the **'phenomenological discourse'** of the inmate: «when I was five years old, my father disappeared. I didn't think it was strange because it was already a habit. But as the weeks passed, I didn't understand what was happening. I questioned my mother and she responded that Dad had gone to a market, very far away, but that he would be returning any day. She told me not to say anything to anyone. At night, I slept with her, and every night I would hear her crying. I asked her if she was sick, if it was because I was doing bad things, or if the things I was doing were being badly done, but the answer was always the same: 'don't tell anyone because mom will cry'». The clinician treating the prisoner stated that this narrative was only verbalised at the end of his second year of psychoanalytic treatment (never had such been said nor touched upon through the use of other therapeutic techniques), and this was spoken in a moment of very intense emotion (compulsive crying and overwhelming **guilt**). In accordance with the clinician, I also denoted (in speaking with the inmate) a verisimilar and pregnant **oedipal conflict**, specifically when the detained speaks of 'sleeping with mom', and that **sleep** is dedicated to the most absolute and **culpable 'silence'** (cf., *supra* nota 214 no que diz respeito à Todestrieb formulada por Alford e Freud), and the fear of having done 'things wrong'. This oedipal conflict is strongly reinforced when the prisoner illustrates an image of his father's return, like someone coming from 'Inferno', so much that the prisoner barely recognized him: «one day I was at the door and I saw a man approaching, his clothes dirty and ripped, coming in my direction. I thought of hiding (**guilt**). But he called to me by my name. It was then that I knew well and recognized that it was my father. Yes, it was him, but it looked as if he had come from hell». In consonance, Freud specified the psychic dynamic subjacent to what he himself coined as the Oedipus complex: «The usual result of analytical work demonstrates that obscure sense of **guilt** proven of the Oedipus complex, being a reaction of two great **criminal** intentions, killing the father and have relations with the mother. In comparison with these two crimes, the delicts committed, for which **the guilt feeling becomes fixated**, constitute, without doubt, relief for the tormented Subject» (Freud, *op. cit.*, p. 318; my bold). The torment that **Freud's 'secondary discourse'** characterizes is the 'semantic shell' present in the prisoner's **words**: «having passed only about 15 days, my dad left again, and we did not know where he had been, or to where he was going again. But the **torment** with my mother began again. She only cried, cried and ate nothing. This time not too much time passed before he returned, but he did not look any better. He looked like a 70 year old man; skinny, not even like a bum. I, holding onto the skirt of my mother, cried the same way». This 'holding onto the skirt of mom' imbricates with the sentiment of an intrusive father, who is visualized as 'a 70 year old man; skinny, not even like a bum', and is acquiescent with Oedipus's narrative in "Oedipus the King", by Sophocles, which Freud described as being the **mythological genesis** of his 'Oedipus Complex' formulation (cf., Freud, 1897c, pp. 273-274). Indeed, the 'Oedipus Complex' formulation emerged as a result of Freud's association to the **myth** present in Sophocles' *Oedipus the King*; Freud explained this linkage in a letter to Fliess, dated October 15, 1897 (cf., Freud, *ib.*), and afterwards integrated it in *The Interpretation of Dreams* (cf., Freud, 1900a, pp. 1-338; 1900b, pp. 339-621): Oedipus questions Jocasta: «And Laius, how did he look? And, how old?» Jocasta responds: «He is tall, and his hair is beginning to grey»; Oedipus responds illustratively: «Poor old me, I am doomed» (cf., Powell, 2004, p. 460). The **guilt** that Oedipus assumes when he describes Laius as a finished old man constitutes the classic psychological fideism between a son and his father, where the son feels that the father is no longer strong or virile, and he must be 'killed' so that the mother can finally be his. This desired parricide is prohibited yet pursued *ab initio* as Freud asserts: «parricide and incest with the mother constitute the two greatest crimes of humanity, the only ones that were pursued and abominated in primitive societies» (Freud, 1913k, p. 73). **This oedipal problematic is processed and developed under the spectrum of symbolic crime, not being arbitrary to affirm that in our most severe oedipal conflicts (not being resolved inherently through a positive identification with the father), the crime passes from being symbolic to real, dislocating itself from a crime against the father to crime aimed at society, which is, according to Lacan, represented in the child's**

mind precisely as the «Name-of-the-Father», by the «Law-of-the-Father»: «It is in the *name of the father* that we must recognize the support of the symbolic function which, from the dawn of history, has identified his person with the figure of the law. This conception enables us to distinguish clearly, in the analysis of a case, the unconscious effects of this function from the narcissistic relations, or even from the real relations that the Subject sustains with the image and the action of the person who embodies it» (Lacan, 1977, p. 74). Lacan created these concepts in his Seminars *Freud's Papers on Technique, The Seminar, Book I* in 1953 and *The Psychoses, The Seminar, Book III* in 1956 (the former about 'the Rat Man' Ernst Lanzer; the latter about Daniel Paul Schreber), where the author explains the figure of the father as having the role of primary signifier. The primary signifier constitutes the first and most important signifier of culture 'assimilated' by the infant; this operates as the symbolical function of the law (cf., Lacan, 1953-54; 1955-56). Accordingly, the deviant appears to inscribe himself in an internal dynamic where the law-of-the-father was never internalised and as such, all other laws were interpreted as external to the Self. The deviant does not recognize authority by the fact that he did not obey (symbolically) the primary law (law-of-the-father), and all other laws are merely mitigated reproductions of the law-of-the-father. Therefore, the deviant does not find any psychological reasons for obeying external laws, given the psychological fact that he did not obey his own internal law. It is as though there exists an 'oedipal wound' within the deviant that never healed, a guilt that only crime pacifies but which is indelibly reinforced by the primary crime (the very first crime the deviant felt to have suffered): «I was waiting for my mother. The only thing I saw were some headlights of a car passing at a high speed, a deafening sound, and then a scream. The driver never stopped. My mother was 150 meters in front of me, lying in the gutter, mangled like a ball of human meat. She was dead. I was seven years old at the time. In an attempt to teach me, my father had me write whole notebooks every day, but because he did not understand even one word, he would scribble in the notebooks, writing letters and names without meaning». This narrative given by Mr. J. reveals a psychic space that becomes crystallized in the mind of the detained, that is, a mother killed by a criminal who escapes, and a father who is someone in which he does not confide because he is a father who understands nothing, he scribbles letters and names that bear no significance at all. These non-significant 'letters' and 'names' constitute something that is not significant: the very emotional alphabet of the detained, which is nothing more than, according to his own words, letters and names of a non significant father – na nossa perspectiva, o «*si*» ao não interiorizar a «*lei-do-pai*» ilustra a delimitação topológica do que é o «*si*» maligno no seu 'limite', a saber, sem a introjeção da «*lei-do-pai*» lacaniana o «*si*» fica refém da sua condição «falível» na qual o mal se apresenta como «possibilidade», como Ricoeur afirma no corpo do texto e como tentámos demonstrar no raciocínio exactamente anterior. Esta é a nossa interpretação da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia» ricoeuriana no contexto da «simbólica do mal» e do «*si*» maligno; os argumentos seguintes irão fundamentar de forma clara e inequívoca esta nossa posição epistemológica –. The detained only speaks of his mother's death in the fourth year of analysis, after a massive projection toward the clinician, of whom Mr. J. complains as understanding nothing at all (paternal projection). The incriminating external blame becomes life's meaning for Mr. J. The dialectic process of blame 'is the highroad in differentiating bad internal objects (but opaque) susceptible to allowing the expulsion and the transformation of the subsequent' (cf., Miller, 1990). However, there does not exist a dialectic for Mr. J., an object identification/differentiation does not exist, as Miller defends. Mr. J. sits and thinks of incriminating and punishing the man who killed his mother, the man who also killed him. The opaqueness of Mr. J. bad internal objects only revealed their existence in analysis: this psychic reality was strongly repressed by the inmate. So strongly that it defined an internal implosion with extremely primitive acting outs: 75 homicides of men in positions of power: police, prison guards, lawyers; representatives of law that 'did not understand' (his father), and a crime that culminated in the death of his mother: the driver never having been punished; the automobile, for Mr.

J., characterized a bubble, an organized structure that protects its interveners. The metaphor of a bubble as the law representing an organized structure was stated by the prisoner as the result of a dream to the responsible clinic (and confirmed by me). Mr. J. transmutes into his mother's avenger. Mr. J. is a Faust who allies himself (perversely) with Mephistopheles (cf., Goethe, 1808), a kind of **pact** with **the 'structure of evil'**: «One could point to many moments in Western literary history when writers explored the **'structure of evil'**: from the obstructive work of the Devil in the New Testament to his dank and cold presence in the atmosphere of place in Dante's 'Divine Comedy', from Defoe's 'The Political History of the Devil' to Goethe's 'Faust', from the evil structures of seduction in the sentimental novels of Richardson to Hawthorne's 'The Scarlet Letter', from the complex novels of Dostoevsky to Bram Stoker's portrait of «spiritual pathology» in 'Dracula', and from Kafka's novels to Golding's 'Lord of the Flies'. **In the contemporary mind the serial killer is the statement of evil**, and by studying what we imagine he does, we may come to understand what has always been part of our culture, our society, and the varying fates of some of our selves» (Bollas, 1996a, pp. 184-185; my bold). I quoted **Bollas's 'secondary discourse'** extensively to illustrate that the 'structure of evil' has been present since the beginning of *our* civilization and **is** a cultural heritage just as the superego is the heritage of the Oedipus complex (see below). Therefore, the 'structure of evil' represents the perverse laws present in *our* culture, and the superego is the judge, the categorical imperative of the ego, as Freud affirmed in 1924: **'Kant's categorical imperative is the direct heir of the Oedipus complex'** (cf., Freud, 1924b, pp. 159-170). Later, Freud explicitly states that the superego is the heir of the Oedipus complex, with this establishing a direct conceptual linkage between Kant's categorical imperative and the superego itself. As it is widely recognized, Kant's categorical imperative is an ethical formulation, a 'moral law' [Kant states that: 'there is only one categorical imperative, namely this: Act only on a maxim by which you can will that it, at the same time, should become a general law' (cf., Kant, 1785; 1788, p. 42)] aimed at regulating culture and society, analogous to the relationship between the superego and the ego; the superego *regulates* the ego. If Freud affirms that: 'the superego is the heir of the oedipal complex' (cf., Freud, 1923c, pp. 12-59) then the **culpability** derived from the *mitigated* Superego (because the oedipal complex is not yet resolved) is absolutely more severe than any other transfiguring into a Dostoevskyan punishment, where the crime is *shouted out* by Raskolnikoff (the principal character of Dostoevsky's *Crime and Punishment*) in a loud voice, which is what Dostoevsky [the most Freudian literary, according to Freud; cf., *supra* nota 214 no que diz respeito à Todestrieb formulada por Alford e Freud (cf., Freud, 1928b, pp. 177-194)] shows *us* in his *Crime and Punishment* showing, specifically, the **guilt** and the **torment** (superego) that finally drives Raskolnikoff to confess to his horrendous crime by publicly shouting aloud a confession (cf., Dostoevsky, 1866). We already saw the cultural heritage of this 'evil', but, *scientifically*, the evil as an act, the perversion of crime as a conscious act, 'confessed act', was primarily schematised by Cesare Lombroso (1876) in his book *L'Homme Criminel*. The author, utilizing the phrenological methods of Franz Josef Gall, analysed an impressionable quantity of craniums and studied the morphology of twenty seven thousand 'abnormal' people (prostitutes, assassins, epileptics, sexual perverts, etc). Lombroso judiciously describes the following pathology: criminals appear to be the 'primary primates, the savage horde' (cf., Lombroso, 1876) to which theme Freud returns to in *Totem and Taboo* (1913). This work was based on anthropological investigations (done mainly by Frazer), defending the universality of the Oedipal Complex and the ethnological validity of psychoanalytic formulations (cf., Freud, 1913k, pp. 1-161). Freud was not very interested in criminology as it is presented here. The only kind of crime that fascinated him was parricide that he connected to incest, and the Oedipal Complex (as already referred to), and that he presented as a paradigm of all criminal acts of men. He established a very simple distinction between hysterics and criminals: «hysterics hide a secret that they do know; criminals conceal that same secret with full consciousness» (Freud, 1906b, p. 108). Freud writes this statement in a writing entitled *Psycho-analysis and the establishment of the facts in legal proceedings* (1906), precisely one year after the *Three essays on the theory of sexuality* (1905), which, in my perspective, conceptualizes the psychic dynamic underlying the 'structure of evil' (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243; 1906b, pp. 103-114). I

will now *unfold*, with more detail, Freud's 'secondary discourse' to explain and understand the 'structure of evil' that the inmates present to *us*. This analysis will be made through the dynamic of infantile sexuality as a broad spectrum. The category within that spectrum that I will focus on is autoeroticism and as Freud states in the famous Chapter II of *The Three essays on the theory of sexuality*: «children can become polymorphously perverse» (Freud, 1905b, p. 154). The *Three essays on the theory of sexuality* was one of Freud's most endeared works exactly because it establishes the major tenets of infantile sexuality and its manifestations in adulthood. In this work, and in *The Interpretation of Dreams*, we find the **two major paradigms** upon which Freud constructed all his 'secondary discourse'. In *The Interpretation of Dreams*, we find content on mental functioning as well as the interpretation paradigm; in the *Three essays on the theory of sexuality*, we find the basis for the construction of the **theory** on human sexuality, which will also be transformed into a **theory** of psychic representation, and into a more global **theory** involving the issue of object encounter. Freud, finally, affirms that: 'an encountered object is an object re-encountered' (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243), which is in *full agreement* with the descriptions narrated by this inmate (and also Mr. P.; see below): «I committed crimes because it was stronger than me; there is something that **drives** me». As if there is an object (perverse) that asks to be re-encountered. Freud is assertive: «The object choice of the pubertal period is obliged to dispense with the objects of childhood and to start afresh as a 'sensual current'. Should these two currents fail to converge, the result is often that one of the ideals of sexual life, the focusing of all desires upon a single object, will be unattainable» (Freud, *op. cit.*, p. 160). Indeed, **it is not only a theory of human sexuality, but also a theory of the object and of the object relation, from Freud's 'secondary discourse' but also from Object Relations School wider 'secondary discourse', and also from the 'discourse' of crime as an object**. Accordingly, in the *Three essays on the theory of sexuality* Freud begins with perversion, descending to its infantile origins, but, very curiously, the text is interrupted with the problem of culture, latency. Latency always appears in its connection with cultural issues, and not only in the obvious sense of defence against incest. This last meaning seems most obvious, since Freud mainly speaks of reaction-formation and sublimation (with regard to the theory of regression and of repression), but it also refers to defences against more primitive drives such as: defences against parricide and against murder in general and even against issues that are far more primitive, relating to man's necrophilia drives and the cannibalistic mind; defences against cannibalism itself (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243; 1913k, pp. 1-161). Another prisoner of P.E.S.P., Mr. P., who committed 30 homicides, is also allocated in this precise anthropophagic thematic that Freud refers to: «I always felt, whenever I fought, like eating the other person. When I killed the first time, I felt exactly that, like I ate him». Freud shows that which is common to the human culture, overcoming the instinct barrier and amplifying one's relationship to the world, which can only have one counterpart, which is the symbolic organization of the human subject and the organized mind. We are no longer animals, and that had impious consequences for the species. The human species had to acknowledge those aspects that remained, the moment we ceased being animals. To use an expression that is dear to Lacanians, 'man is a failed animal' (A FALIBILIDADE RICOEURIANA) and for that reason, a historical being (cf., Samuels, 1993). In a certain way, Mr. P. historical being did not turn him into a failed animal but turned him into an animal without faults, as he himself recognizes: «I wanted to commit the perfect crime, without faults, because I never liked anyone. The others irritated me. Even in here (prison), if someone messes with me, they know that I will eat them alive». The clinician who has been with the prisoner for the past three years reported that he has never shown remorse, but very much to the contrary, he has shown pride for the acts he committed. The psychoanalytic clinical method has shown to be efficient from the viewpoint of unfolding phantasms and hidden phantasms such as, for example, a prisoner with latent homosexuality (certain dreams show an intense eroticism toward his father), but presents himself to others as a 'macho-Latino', in his own words. The prisoner has great difficulty in speaking about his father, evidencing a strong defence against primitive cannibalism as described by Freud, but only in relation to his father. It appears as though he would most like to 'eat' his father but does not do so. What he does do is eat others,

as he himself has stated (its noteworthy that 'eating someone' and having sexual relations semantically signify the same in Portuguese vernacular and even in English). The historical being of Mr. P. is only able to account for his movements in a world of 'reality', meaning that he is not capable of organizing those primitive aspects related to the defences that animals use: the instinct barrier; aspects pertaining to the relationship between the human subject and his own development. This idea is very important: the welding of the human species has the development of a barrier of another order as its counterpart; it is no longer the organized instinct barrier in other species. It is a barrier of ethical order and, curiously, of ontic order, because this is what human nature *is*, as Mr. P. affirms: «I always liked being an animal and shitting on shitty ethics. I am free». Therefore, contrary to what it may seem at a glimpse, it is not the cultural nature of man, from the common sense point of view, that appears as part of the central theme of **Freud's 'secondary discourse'**. I do not believe that it is by chance that this thematic appears conjoined in a first instance, the description of perversions, and, in a second instance, the explanation of infantile sexual origins, and, finally, the issue of puberty, which Freud presents as a sketch of the final solution of all the problematic drafted throughout the text (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243). In fact, Freud goes on elaborating elements beginning with an approach to homosexuality, moving on to problems of perversions in general, consequently moulding the first significant shift in the passage of perversion to neuroses. This explanation, which appears in that famous phrase: «neuroses are, so to say, the negative of perversions» (Freud, *op. cit.*, p. 165) is recaptured throughout the book. But it is not a negative *per se*, but a positive-negative, because it presents *us* with a *quasi*-paradoxical **theory** in which neurosis is, finally, a concealed perversion: a perversion that suffered repression. Above this first instance, this passage from perversion to neurosis, there is a second instance, which is the passage from neurosis to human sexual life in general. The connection of neurosis established by Freud, as the negative of perversion, and of perversion as something not repressed, almost as a pure instinct (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243), clearly articulates with something that Mr. P's clinician as well as Mr. P. himself told me: «I've always lived, since I was young, dependent upon my instincts. I've always done what I've felt like doing. The first time I violated a woman, I was 14 years old». Keeping in mind that Freud's linkage was not arbitrary: first, the description of perversions; second, the explanation of infantile sexual origins; and thirdly, puberty (cf., Freud, *ib.*). Puberty without repressions, living through one's instincts, appears to construct what Lombroso coined as a 'born criminal' (cf., Lombroso, 1876): this 'born criminal' represents the inextricable relationship between psychological perversion, sexual behaviour and social violence. The current of thought that Freud establishes throughout his '**secondary discourse**', regarding aspects that began as perversion, moving onto more symptomatic issues (in the sense of anxiety and psychic conflict), and arriving, finally, to the reality of human sexuality in general, is extremely important. It is in this way that Freud sustains an essential continuity in human sexuality that appears as the backdrop in the constitution of all *our* affective, sexual, and **criminal** life (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243; 1906b, pp. 103-114). Freud erased *all* moral perspective on human sexuality by establishing that essential continuum which is infantile sexuality. For Freud, the organizer of human sexuality is autoeroticism. *All* of human sexuality is definitively interrelated with autoeroticism, existing as such, a kind of essential perversion as the foundation of *all* sexuality. **It is pertinent to add that Mr. J. and Mr. P. reported compulsive masturbation, which characterizes a pre-pubertal autoeroticism. Mr. J's and Mr. P's sexual lives follow the same pattern: relations that lack any affect and are constituted by physical and psychological violence: Both affirm that: «broads only give problems». Mr. P. says: «I dated a woman who was 42 years old and she was crazy because she only liked children, not even young men, she liked children. I thought that was disgusting. Even though I thought this was disgusting, I stayed with her, but I would beat her every day, until one day she took off, she ran away». Mr. P's clinician told me that Mr. P. showed an extreme hatred whenever he spoke of this woman, but was unable to explain his reasons for staying with her. When I spoke with him, I was able to confirm this as well as the existence of a perverse linkage between Mr. P. and the woman, but I also assessed that the perverse linkage was, in fact, between Mr. P. and himself through the above referred**

dynamic: autoeroticism, infantile sexuality, and puberty. Mr. P's 'woman' liked pre-pubertal children, and as a result, Mr. P. identified himself with these pre-pubertal children who were still autoerotic, as he himself is, in adulthood. In a certain way, he punished this woman for making him feel conscious culpability with regard to his own inner perversion. Accordingly, Freud himself divided the *classical* explanations concerning sexuality, perversion and even **crime**: It's the old dilemma, 'nature versus nurture' that Francis Galton formulated (cf., Mousseau, 1984). Freud reconfigured this dilemma into three dimensions: the environmental, the constitutional, and the psychic (cf., Freud, 1905b, pp. 135-243.). Freud inscribes sexuality in these three categories, sustaining the primacy of the psychic but not conveying the idea of psychic determinism, taking constitutional and environmental aspects into consideration. In relation to the environment, Freud speaks of conditioning but not in the *classical* sense of the term, but as experiential factors that influence the development of aspects that are inherent and innate to the proper structure of the species functioning. These factors, which Freud calls conditioning, are those that are specific to Psychoanalysis (cf., Freud, *ib.*). The relationship between the real the constitutional and the psychic is constituted under the primacy of the psychic, being autoeroticism created exactly here; **autoeroticism is only found through the psychic**. The issue of autoeroticism gains its singularity, regarding inversion and then perversion (upon which Freud develops his idea of fixation, and then it is broadened), in the explanation of perversion, in infantile sexual choices, in the theories of infantile sexuality, and, as an outcome, in puberty, through the object encounter, which is **the re-encounter of the object** [as previously stated (cf., Freud, *ib.*)]. Autoeroticism is also a mediating factor in relation to the object (mother). The wider this angle that goes on being established between the satisfaction of a need and autonomous satisfaction, the better prepared autoeroticism will be to be a mediating factor in relation to the object. In exchange, the narrower the opening of this angle, to some kind of realization of its wholeness, approximation to the object itself becomes more difficult. The smaller this angle is (as the more the erotogenic zone remains connected to the satisfaction of a need), the greater the fixation: «Our study of thumb-sucking or sensual thinking has already given us the three essential characteristics of an infantile sexual manifestation. At its origin it attaches itself to one of the vital somatic functions; it has yet no sexual object, and is thus autoerotic; and its sexual aim is dominated by an erotogenic zone» (Freud, *op. cit.*, p. 150). Freud presents many examples of this: when he emphasizes the constitutional factors in a determined problematic, he explains them through the hyper-presence of a stimulus, when the source is affirmed for itself and not as support or reference. In this case, autoeroticism does not constitute a mediating factor in relation to the object, but remains attached to the actual **drive** source, and it is in the opening of this aforementioned angle, that this factor of mediation will be constituted in relation with the other (cf., Freud, *ib.*). **It is this triple condition, the separation of the drive, the independence in the presence of the object, and autoeroticism, which constitutes the scenario in which all human sexuality will be built. If not, the subject would fall into original passivity, into the death drive (cf., *supra* nota 214 no que diz respeito à Todestrieb formulada por Alford e Freud), into autism. Naturally, the idea of 'Thanatos' is present: it is the fight against it, against this original passivity, which also allows for the structure of autoeroticism.** From the inmate's narratives, **I was able to substantiate the fixation present in the autoerotic stage with regard to both prisoners**. For example, Mr. J. spoke of sleeping with his mother, and then having seen her murdered before his very eyes. This, in turn, fixated him at that mental age when autoeroticism is present as a mental organizer in the mind of the child. In Mr. J's case, autoeroticism was not a mediating factor in relation to the object encounter (mother), which allows the re-encounter of that object in puberty (as I said above). Seeing as how Mr. J. lost his object he became fixated on 'it'. In summary, the prisoners demonstrate some emotional growth, denoting some self-awareness, but none of them, even those who have been in analysis for longer than four years, evidence any real internal reparation or acceptance of their internal paternal and maternal representations as something that is simultaneously positive or negative, which allows for an elaboration, or of a *synthesis* (cf., *supra* nota 181, a formulação de Bion intitulada 'selected fact') of the internal 'imagos'; on the contrary, the

Com efeito, afirmar que a «possibilidade do mal» pode ser decifrada no ser do homem implica, como contrapartida, **o reconhecimento de que a essência efectiva do mal é extrínseca em relação à natureza humana**. Na verdade, se o mal fosse um elemento necessário, constitutivo da estrutura ontológica do homem, então dificilmente poderíamos responsabilizá-lo pelo mal efectivamente praticado⁴⁴⁵.

cleavage is excessive, making obvious as well as objective the **oedipal fixation** of the prisoners, taking on an apparently chronic features. The prisoners, after a long time (always after more than two years) said that they really felt more understood by the clinicians who spoke little and **asked few questions** (cf., *supra* nota 167, a descrição de Segal acerca da ‘Kleinian Technique’), because, with other previous techniques, as Mr. J. illustrates: «When they ask me questions I feel like I am being interrogated by the police». The clinicians at P.E.S.P. welcome the psychoanalytic clinical method as it is implemented as a form of treatment and confirmed by me to be frequently practiced. Like so, the inmates at P.E.S.P. appear to prefer this therapeutic technique to the previous techniques attempted through the course of their incarceration. They have confirmed to feel a much more *mitigated* sense of liberty in speaking of their internal prisons (without feeling as though they are being interrogated). The two inmates interviewed for the purpose of this dissertation and who have been submitted to various psychodynamic and psychopharmacological treatments verify through their discourse, as well as confirmed by their corresponding clinicians and me, that they have promoted some self awareness of their inner realities. As Bion says, the purpose of any psychoanalytic treatment is to promote maturity, personal and emotional growth and development (cf., Bion, 1965), which is exactly what this research investigated and substantiated. To conclude, the *accounts* of both inmate’s life history articulated with the crimes they committed are in perfect *harmony* with **several ‘secondary discourses’** [(Freud; Lacan; Bollas (an object relations theorist); Object Relations School *wider* ‘secondary discourse’; among *others*)] presented here, which, from my perspective, illustrates **the clinical and epistemological validity of the psychoanalytic clinical method** in a prison setting” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 260-273, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online; alterações nossas. **Esta reflexão valida empiricamente não só a dinâmica psicanalítica do «si» maligno e respectiva hermenêutica fenomenológica, mas também, por inerência, a articulação por nós defendida ao longo de toda a nossa investigação doutoral acerca da relação, no que concerne ao «si», entre psicanálise e fenomenologia, razão pela qual, não arbitrariamente, intitulámos a nossa Tese justamente de dialógica fenomenologia<>psicanálise.**

⁴⁴⁵Cf. *supra* nota anterior. Conforme referido, o facto da psicopatia constituir ou não uma patologia mental é uma problemática muito actual e muito discutida pela comunidade científica e jurídica, e neste contexto da responsabilização do homem pelo mal praticado, nomeadamente quando esse mal é imputado aos psicopatas, gostaríamos de sublinhar algumas questões jurídico-clínicas a este respeito, a saber: o artigo 20.º do Código Penal português tipifica o seguinte: Artigo 20.º do Código Penal: “*Inimputabilidade em razão de anomalia psíquica* [...] 1. Pode ser declarado inimputável quem, por força de uma anomalia psíquica, for incapaz, no momento da prática do facto, de avaliar a ilicitude deste ou de se determinar de acordo com essa avaliação. 2. Pode ser declarado inimputável quem, por força de uma anomalia psíquica grave, não accidental e cujos efeitos não domina, sem que por isso possa ser censurado, tiver, ao momento da prática do facto, a capacidade para avaliar a ilicitude deste ou para se determinar de acordo com essa avaliação sensivelmente diminuída. 3. A comprovada incapacidade do agente para ser influenciado pelas

penas pode constituir índice da situação prevista no número anterior” PINTO DE ALBUQUERQUE, *Comentário do Código Penal à luz da Constituição da República e da Convenção Europeia dos Direitos do Homem*, 2010, p. 126. Segundo consensualmente reconhecido na doutrina penal portuguesa, são pressupostos de inimputabilidade, de acordo com o referido preceito: (i) a existência de uma ‘anomalia psíquica’ (‘pressuposto biológico’); (ii) a incapacidade do agente para, no momento da prática do facto, avaliar a ilicitude deste ou para se determinar de acordo com essa avaliação (‘pressuposto psicológico’); (iii) a relação de causalidade entre aquela ‘anomalia psíquica’ e esta incapacidade. A este propósito, Curado Neves refere que o ‘pressuposto biológico’ está ultrapassado, tendo vindo a ser substituído pelo conceito de ‘elemento psicopatológico’, indicando este uma ‘perturbação mental’ que não tem que ter origem corpórea; a concepção do ‘pressuposto biológico’ é tributária da ideia que as ‘perturbações mentais’ susceptíveis de relevar no âmbito da inimputabilidade são apenas as doenças com origem física comprovada ou presumida, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 24. O actual artigo 20.º do Código Penal português foi delineado por Eduardo Correia no ‘Projecto’ (do Código Penal português) em 1963 [(«Parte Geral»)] e em 1966 («Parte Especial»)], e teve como fonte o seu homólogo alemão, sendo por tal razão tributário do processo de assimilação pelo ordenamento germânico do **confronto de perspectivas científicas** que, a propósito da definição e dos seus pressupostos, aí ocorreu no início da segunda metade do século XX (que adiante nesta nota iremos explicitar). Este confronto epistemológico teve no seu epicentro as teorias desenvolvidas pelo psiquiatra Kurt Schneider (e seus opositores), as quais assentavam no princípio segundo o qual, para efeitos do estabelecimento da inimputabilidade, apenas deveriam relevar os casos de ‘doença mental efectiva’, excluindo-se a relevância das reacções vivenciais *anormais*, das ‘perturbações dos impulsos’ e das **‘perturbações da personalidade (entre as quais as psicopatias)’**. Por ‘doenças mentais efectivas’ entendiam-se todas aquelas com origem física, comprovada ou presumida. As conclusões defendidas por Kurt Schneider tinham subjacente uma classificação tripartida das ‘anomalias mentais’ que, embora sem unanimidade, reúne ainda hoje algum consenso na generalidade da literatura especializada, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 26 e ss. De acordo com o *esquema* classificativo tradicional, as ‘anomalias mentais’ compreendem três categorias, correspondendo a primeira às ‘psicoses endógenas’, a segunda às ‘psicoses exógenas’ e a terceira, obtida por exclusão de partes, a todas as demais ‘perturbações de natureza não psicótica’. A categoria correspondente às ‘psicoses endógenas’ inclui as ‘doenças mentais’ com origem física presumida, isto é, aquelas que, não tendo sido possível até ao momento reportar comprovadamente a uma qualquer causa exterior de origem física ou ambiental, se presume, de acordo com a maioria da doutrina psiquiátrica, constituírem doenças patogénicas, com origem em alguma ‘deficiência cerebral’, e, por isso, situada no ‘interior da mente’, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 27. Esta categoria compreende a ‘esquizofrenia’ e a ‘psicose-maníaco-depressiva’ (‘distúrbio bipolar’ ou ‘perturbação bipolar’). As ‘psicoses exógenas’ são as ‘doenças mentais’ com origem física comprovada, ou seja, aquelas que apresentam como denominador comum o facto de se caracterizarem por: “[...] comportarem fenómenos psíquicos inexplicáveis num quadro de vida psíquica normal [...] «fenómenos de corte, ou rasgão, na continuidade e sentido da vida» [e terem a sua origem em] determinada lesão orgânica (ou somatogénica) exterior à mente” CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 26 e ss; alterações nossas. Nesta categoria incluem-se quer doenças genéticas como o síndrome de Down, quer as chamadas doenças gerontológicas, como a doença de Alzheimer, estas últimas caracterizadas pela morte progressiva de células cerebrais, em especial daquelas que *contêm* memória e *suportam* os processos de raciocínio, *sem* possibilidade de regeneração e até a um ponto limite em que apenas permanecem viáveis raciocínios elementares. Compreende ainda as doenças de origem traumática (traumatismos encefálicos decorrentes de acidentes) originadas pela afectação da massa encefálica, em particular dos lóbulos frontais que, por *comandarem* a afectividade, conduzem, quando extraídos ou afectados, o comprometimento das emoções. Fora do universo das causas possíveis de inimputabilidade deveria permanecer, segundo Kurt Schneider, a terceira categoria das ‘anomalias mentais’, integrada esta

por um conjunto heterogéneo de variações de natureza não psicótica e por isso não reconduzíveis a qualquer uma das duas categorias anteriores. Situar-se-iam aqui as reacções vivenciais ‘anormais’, como as ‘neuroses’, as ‘perturbações dos impulsos ou da sexualidade’, como o ‘masoquismo’ ou o ‘exibicionismo’, e as **‘perturbações da personalidade (entre as quais as psicopatias)’**, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 24. De acordo com Schneider e seus seguidores, nenhum destes ‘distúrbios’ poderia ser classificado como ‘doença’, conceito este *integralmente* preenchido pelas perturbações de origem física ou orgânica, demonstrada ou presumida. A exclusão das **‘perturbações da personalidade (entre as quais as psicopatias)’** e demais variações não psicóticas do arco das causas possíveis de inimputabilidade assentava num tríptico motivo: a primeira razão prendia-se com a impossibilidade de demonstrá-las empiricamente; a segunda com a impossibilidade de quantificá-las ou mensurá-las; e a terceira com objecções de ordem político-criminal assentes na assunção de que os agentes dos crimes mais graves tenderiam a coincidir, não com os ‘doentes mentais’, mas com os portadores de **‘perturbações da personalidade (entre as quais as psicopatias)’**, o que tornaria *claro* que a inclusão daquele tipo de ‘anomalias’ no elenco das causas possíveis de inimputabilidade acabaria por conduzir indesejavelmente a situações de impunidade no âmbito dos crimes de maior gravidade. De acordo com o pensamento desenvolvido por Schneider, as **‘perturbações da personalidade (entre as quais as psicopatias)’** corresponderiam a meras variações *anormais* da vida psíquica ou a simples ‘desvios’ em relação a uma *norma* de equilíbrio psíquico, revelando, até, por isso, escasso interesse para a psiquiatria. Contudo, embora a discussão na doutrina penal e psiquiátrica germânica tivesse sido largamente influenciada pelas teses de Schneider, o *StGB* (Código Penal alemão) acabou por distanciar-se delas, optando por equiparar todas as ‘perturbações mentais’ para efeitos de inimputabilidade; contudo, ao invés do que sucede no âmbito do artigo 20.º do Código Penal português, o § 20 do Código Penal alemão enumera quatro possíveis *tipos* de ‘perturbação mental’, ainda que o último *tipo* sob a forma de cláusula residual aberta: (i) ‘perturbação psíquica doentia’; (ii) ‘perturbação profunda da consciência’; (iii) ‘fraqueza de espírito (diminuição mental)’; (iv) ‘outra grave anomalia psíquica’, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 23. Em consonância, conforme referido, a elaboração do ‘Projecto’ de 1963 («Parte geral»), da autoria de Eduardo Correia, teve como fonte o *StGB*, e inerente debate que dominou a doutrina psiquiátrica e penalista alemã em torno das teorias de Schneider e dos seus opositores. Neste contexto, Eduardo Correia considerou preferível e mais prudente a opção por uma modelação do instituto da inimputabilidade que não importasse a exclusão de qualquer uma das perspectivas em confronto. No que concerne ao ‘pressuposto biológico’ e ao ‘pressuposto psicológico’, a opção recaiu assim sob uma solução normativa decalcada daquela que acabou por vingar no *StGB*, expressa numa formulação estruturada sob o conceito **aberto** de ‘anomalia psíquica’ de modo a permitir a inclusão no âmbito da inimputabilidade, quer das ‘doenças mentais’ de origem física comprovada ou presumida, quer das restantes variações ou ‘anomalias psíquicas’; o propósito subjacente à opção pelo conceito **aberto** de ‘anomalia psíquica’ foi concretizado nos termos perspectivados por Eduardo Correia no referido ‘Projecto’, e tornou-se letra da lei com o Código Penal de 1982, o qual *nada* alterou (em matéria de ‘inimputabilidade em razão de anomalia psíquica’) em termos normativos em relação ao que estava plasmado no ‘Projecto’, a não ser como refere Pizarro de Almeida: “O n.º 3 do artigo 20.º não estava previsto no Projecto, nem surgiu em qualquer das suas revisões mas apenas na redacção final de 1982. Isto não significa necessariamente que a situação aí contemplada estivesse ausente do espírito do legislador” PIZARRO DE ALMEIDA, *Modelos de inimputabilidade: da teoria à prática*, 2000, p. 97. Com efeito, e apesar da elaboração do ‘Projecto’ de 1963 ter como fonte o Código Penal alemão, e o inerente debate que dominou a doutrina psiquiátrica e penalista alemã em torno das teorias de Schneider e dos seus opositores, e a discussão na doutrina penal e psiquiátrica germânica tivesse sido largamente influenciada pelas teses de Schneider, o *StGB*, acabou por distanciar-se delas, optando por equiparar todas as ‘perturbações mentais’ para efeitos de inimputabilidade, conforme referimos. Deslocando o critério decisivo das causas para as consequências, estabeleceu-se aí que toda a ‘anomalia psíquica’ poderia

conduzir à inimizabilidade no caso de retirar ao agente a possibilidade de perceber a ilicitude do facto e/ou de se comportar de acordo com essa percepção. Assim, para além do pressuposto relativo ao nexo causal, o *StGB* – primeiro no seu § 51, que vigorou até 1975, e depois no respectivo § 20, para o qual, com algumas modificações, foi transferido o conteúdo contido no § 51 – faz depender a inimizabilidade de dois requisitos cumulativos essenciais: (i) a existência de uma ‘perturbação mental’, o qual constitui um conceito equivalente ao de ‘anomalia psíquica’ empregue no artigo 20.º, n.º 1, do Código Penal português; (ii) a verificação, no momento da prática do facto, de uma ‘incapacidade para entender a ilicitude do facto ou agir de acordo com aquele entendimento’, o qual reveste um pressuposto com igual correspondência no artigo 20.º, n.º 1, do Código Penal português, no entanto, ao invés do que sucede no âmbito do artigo 20.º do Código Penal português, o § 20 do Código Penal alemão enumera, conforme referido, quatro possíveis *tipos* de ‘perturbação mental’, ainda que o último *tipo* sob a forma de cláusula residual aberta: (i) ‘perturbação psíquica doentia’; (ii) ‘perturbação profunda da consciência’; (iii) ‘fraqueza de espírito (diminuição mental)’; (iv) ‘outra grave anomalia psíquica’, cf. CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 23. Neste contexto, Eduardo Correia considerou preferível e mais prudente a opção por uma modelação do instituto da inimizabilidade que não importasse a exclusão de qualquer uma das perspectivas em confronto. No que concerne ao ‘pressuposto biológico’ e ao ‘pressuposto psicológico’, a opção recaiu assim sob uma solução normativa decalcada daquela que acabou por vingar no *StGB*, expressa numa formulação estruturada sob o conceito **aberto** de ‘anomalia psíquica’ de modo a permitir a inclusão no âmbito da inimizabilidade, quer das ‘doenças mentais’ de origem física comprovada ou presumida, quer das restantes variações ou ‘anomalias psíquicas’. Em concreto, em relação ao ‘pressuposto biológico’ da inimizabilidade, na 8ª sessão das ‘Sessões da Comissão Revisora do Código Penal’ o autor do ‘Projecto’ refere que: “[...] preferiu-se uma designação ampla à enumeração das doenças e estados psíquicos anómalos susceptíveis de fundamentar a inimizabilidade – já que é muito difícil, e sobretudo muito precário, fazer uma enumeração completa daquelas” *ACTAS das Sessões da Comissão Revisora do Código Penal. Parte Geral, Volume I*, 24 de Janeiro de 1964, p. 138. E reforça a sua perspectiva dando o exemplo do Código Penal francês de 1804 no seu artigo 64.º (este preceito só foi substituído pelo artigo 122.º, n.º1 no Código Penal francês de 1994). Esclarece o autor: “[...] procurou evitar-se a lição histórica que se retira do Código francês que, falando apenas em «loucura», viu a breve trecho este termo ir-se progressivamente ampliando, porque cada mais ele se tornava, no seu significado literal, insuficiente. Hoje há já uma gama vastíssima de doenças e estados psíquicos anómalos que fundamentam a inimizabilidade, mas discutidíssima nas suas zonas limítrofes, v.g., no que tocas às neuroses. Daí o caminho seguido. Talvez pudesse dizer-se, em vez de anomalia psíquica, anomalia *mental* – mas teria o inconveniente de poder levar a supor que se tinham em vista, unicamente, as anomalias da inteligência” *ACTAS das Sessões da Comissão Revisora do Código Penal. Parte Geral, Volume I*, 24 de Janeiro de 1964, p. 138; *italico no original*. À objecção consistente na ideia de que a opção pelo *conceito* de ‘anomalia psíquica’ não permitiria, em qualquer caso, ultrapassar a questão de saber se tais anomalias seriam ou não doenças, o autor contrapôs o argumento que: “[...] saber se tais anomalias são ou não doenças é um dos mais controvertidos problemas da ciência psiquiátrica. Assim, todos parecem estar de acordo em considerar doenças as psicoses de qualquer espécie; **mas já quanto às psicopatias, se levantou acerada discussão entre Schneider – que as não considera doenças – e Bumke e Kretschmer, que as consideram doenças de transição.** Já, pois, por aqui se manifesta o completo despropósito que residiria em o direito penal ir tomar partido numa questão puramente médica” *ACTAS das Sessões da Comissão Revisora do Código Penal. Parte Geral, Volume I*, 24 de Janeiro de 1964, pp. 140-141; **negrito e sublinhado nosso**. A opção por definir o ‘pressuposto biológico’ e o ‘pressuposto psicológico’ da inimizabilidade através do *conceito* de ‘anomalia psíquica’ correspondeu, portanto, ao propósito de empregar nesse domínio **formulações abertas**, susceptíveis de virem a ser integradas pelas outras ciências, excluindo-se por essa via a filiação do ordenamento jurídico português numa certa corrente epistemológica, porquanto como refere Curado Neves: “[...] não só por se entender que o legislador não deveria arbitrar disputas dentro de determinada área científica, mas também

Poder-se-ia pensar que Ricoeur adoptaria, neste momento, uma «visão ética do mal», seguindo uma tradição inaugurada, em parte, por St. Agostinho, mas que teve a sua exposição máxima na filosofia prática de Kant⁴⁴⁶. Se o **mal não constitui uma estrutura ontológica do ser humano**, então **a sua realidade é somente ética, dependente da vontade e do livre-arbítrio humano**⁴⁴⁷. Criticar-se-ia, com esta tese, para lá da visão gnóstica de um mal substancial, a interpretação leibniziana que vê na limitação metafísica das «criaturas» a ocasião de um mal moral. Da mesma forma que a água contida num copo, segundo uma metáfora leibniziana, quando congelada, pode partir o vidro, a limitação metafísica da «criatura» constitui a condição de possibilidade do *agir mal*⁴⁴⁸: «Uma longa tradição filosófica, que atinge a sua expressão mais perfeita,

para não acolher uma fórmula que em breve se viesse a revelar ter por base uma concepção científica errada ou desactualizada, ou que levantasse excessivo problemas de aplicação prática” CURADO NEVES, *A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais*, 2008, p. 16; problema, aliás, que o Conselheiro José Osório atempadamente levantou, nomeadamente no que concerne à ‘aplicação prática por parte dos tribunais’, afirmando que: “[...] a referida disposição [artigo 18.º do ‘Projecto’; artigo 20.º do Código Penal de 1982] o havia chocado um pouco pela sua aparente artificialidade, considerando **inimputável quem verdadeiramente ainda é imputável**, e pelas **dificuldades práticas a que podia dar lugar a sua aplicação pelos tribunais**” ACTAS das Sessões da Comissão Revisora do Código Penal. Parte Geral, Volume I, 25 de Janeiro de 1964, p. 155; negrito e alteração nossa. Gostaríamos, por fim, e neste contexto, de sublinhar que o texto originário do ‘Projecto’ de revisão do Código Penal italiano de 1930, elaborado no âmbito da comissão constituída para o efeito em Outubro de 1998 sob a presidência de Carlos Frederico Grosso, propunha a substituição do conceito de ‘enfermidade’ tipificada no artigo 88.º do CP italiano, pelo de ‘enfermidade ou outra grave anomalia’, tendo este último sido criticado por uma parte da doutrina psiquiátrica forense justamente sob o argumento de que o termo ‘anomalia’ é demasiado aténico e genérico. A versão revista do ‘Projecto’ acabou por optar pela cláusula ‘enfermidade ou outro grave distúrbio da personalidade’, cf. BERTOLINO, «Fughe in avanti e spinte regressive in tema di imputabilità penale», in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, 2001, 3, pp. 860-861.

⁴⁴⁶“Ainsi Augustin élabore une vision purement *éthique* du mal où l’homme est intégralement responsable; il la dégage d’une vision *tragique* où l’homme n’est pas l’auteur, mais victime d’un Dieu qui lui-même pâtit, si même il n’est pas cruel” RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, 1969a, p. 270. Esta primeira intuição agostiniana sobre a natureza voluntária do pecado, expressa em vários diálogos contra a gnose e os maniqueus, será retomada por Kant. Como demonstra Reboul, o mal em Kant é pensado, num primeiro momento, como uma heteronomia da vontade: “La volonté est par essence bonne volonté; sa loi propre est la loi morale et, inversement, la loi morale ne peut être la loi que d’une libre volonté. Le mal est alors l’*hétéronomie*, autrement dit le fait d’un libre arbitre qui se détermine par des mobiles sensibles, étrangers à la raison” REBOUL, *Kant et le problème du mal*, 1971, p. 65.

⁴⁴⁷Cf. *supra* nota 444.

⁴⁴⁸Sobre a análise ricoeuriana do «mal metafísico», cf. PITTALUGA, «Il problema del male nel pensiero di Paul Ricoeur», in *Proteus. Rivista di Filosofia*, 1975, 6, n.º 17-18, pp. 65-70.

com Leibniz, quer que a limitação das criaturas seja a ocasião do mal moral; enquanto ocasião do mal moral esta limitação mereceria o nome de mal metafísico. Toda a nossa análise anterior tende a corrigir esta proposição antiga num sentido preciso: a ideia de limitação, tomada como tal, é insuficiente para nos aproximarmos do nível do mal moral»⁴⁴⁹. Esta crítica a uma concepção que vê na finitude da criatura a razão ocasional do mal constitui uma constante de toda a reflexão ricoeuriana sobre o tema⁴⁵⁰.

Como devemos então entender noção de uma «visão ética do mundo»⁴⁵¹? Este conceito, cuja raiz remonta claramente à crítica hegeliana da filosofia prática de Kant, pode ser entendido, no pensamento ricoeuriano, como: «o esforço para **compreender cada vez mais estreitamente liberdade e mal, um pelo outro**»⁴⁵². **Para lá desta relação nuclear entre a manifestação da liberdade humana e a falta, a «confissão» [aveu] do mal acarreta a responsabilização moral do seu agente**⁴⁵³. No entanto, a

⁴⁴⁹RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 149; tradução nossa. Existe, para Leibniz, uma analogia, senão mesmo uma identidade, entre a inércia natural e a origem do mal: “Le célèbre Kepler et après lui M. des Cartes [...] ont parlé de *l’inertie naturelle des corps*; et c’est quelque chose qu’on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent aussi bien dans la substance aussi bien que dans ses actions” LEIBNIZ, «Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal», in *Die Philosophischen Schriften*, 1978, VI, p.119.

⁴⁵⁰Michel Renaud sustenta a tese segundo a qual Ricoeur, no *Homem Falível*, defende uma visão ética da questão do mal. A questão é discutível, mas com o que referimos na nota 444 e todo o raciocínio subjacente, não podemos deixar de estar de acordo com a leitura de Renaud: “A **questão sobre a possibilidade do mal**, na medida em que implica a não necessidade desta possibilidade, **afasta a identificação filosófica entre o mal e a essência do ser humano**. Noutros termos, o mal não é natural, mas ético. Ricoeur não apresenta a problemática rigorosamente nestes termos, mas indica que o ponto de partida é a *visão ética do mundo*” RENAUD, «Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985b, p. 417; negrito nosso.

⁴⁵¹Cf. *supra* nota anterior.

⁴⁵²RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 14; tradução nossa; negrito nosso.

⁴⁵³Cf. *supra* nota 444. Nesta segunda e última parte da nossa investigação doutoral, iremos efectuar inúmeras remissões para a nota 444 devido não só ao facto de esta revestir, **em filigrana**, o nosso argumento final, como tal facto permite (e esta é a razão fundamental do nosso argumento final estar colocado com maior substância em nota) evitar uma cacofonia terminológica entre os constructos fenomenológicos e psicanalíticos, os quais, apesar de terem sido articulados durante toda a nossa reflexão *dialógica*, não deixam de constituir uma idiossincrasia epistemológica distinta que, a fim da clareza do nosso argumento, preferimos colocar no corpo do texto a tematização filosófica propriamente dita e em nota de roda pé as questões psicanalíticas em si, ou seja, as questões clínicas, se bem que articuladas

confissão do mal é, paradoxalmente, o reconhecimento dos limites de uma visão moral da liberdade humana. Se é verdade que a **contingência da falta faz dependê-la do livre-arbítrio, e não da natureza ontológica do humano**⁴⁵⁴, responsabilizando o seu agente, pelo contrário, o seu *reconhecimento*, por parte da consciência, na confissão, implica a percepção do *injustificável* do mal. Injustificável a nível da acção singular, injustificável a nível de uma comunidade histórica⁴⁵⁵, injustificável a nível da vida e do

dialógicamente com a dinâmica fenomenológica, como de resto, já referimos e demonstrámos justamente na nota 444.

⁴⁵⁴Cf. *supra* nota 444.

⁴⁵⁵“Mais la philosophie politique non plus ne peut rester en dehors de nos préoccupations; quand on a assisté et pris part à l’histoire effroyable qui a abouti aux hécatombes des camps de concentration, à la terreur des régimes totalitaires et au péril nucléaire, **on ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir** et que le thème de l’*aliénation* qui court de Rousseau à Marx en traversant Hegel n’ait quelque chose à voir avec l’accusation des vieux prophètes d’Israël” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 13; negrito nosso. Com efeito, a dinâmica da «problemática do **poder**», ao desdobrar as suas diversas manifestações enquanto **leis coercivas** (morais e/ou jurídicas) sobre o «*si*» ilustra o cerne da questão no que concerne ao nosso entendimento acerca da «problemática do **mal**» e da «**lei-do-pai**» como referimos *infra*: “**the deviant appears to inscribe himself in an internal dynamic where the law-of-the-father was never internalised and as such, all other laws were interpreted as external to the Self. The deviant does not recognize authority by the fact that he did not obey (symbolically) the primary law (law-of-the-father), and all other laws are merely mitigated reproductions of the law-of-the-father.** Therefore, **the deviant does not find any psychological reasons for obeying external laws, given the psychological fact that he did not obey his own internal law**”; this oedipal *problematic* is processed and developed under the spectrum of symbolic crime, not being arbitrary to affirm that **in our most severe oedipal conflicts** (not being resolved inherently through a *positive* identification with the father), **the crime passes from being symbolic to real, dislocating itself from a crime against the father to crime aimed at society, which is, according to Lacan, represented in the child’s mind precisely as the «Name-of-the-Father», by the «Law-of-the-Father»: «It is in the name of the father that we must recognize the support of the symbolic function which, from the dawn of history, has identified his person with the figure of the law.** This conception enables us to distinguish clearly, in the analysis of a case, the unconscious effects of this function from the narcissistic relations, or even from the real relations that the Subject sustains with the image and the action of the person who embodies it» (Lacan, 1977, p. 74; alterações nossas). **Lacan created these concepts in his Seminars *Freud’s Papers on Technique, The Seminar, Book I* in 1953 and *The Psychoses, The Seminar, Book III* in 1956** (the former about ‘the Rat Man’ Ernst Lanzer; the latter about Daniel Paul Schreber), **where the author explains the figure of the father as having the role of primary signifier. The primary signifier constitutes the first and most important signifier of culture ‘assimilated’ by the infant; this operates as the symbolical function of the law** (cf., Lacan, 1953-54; 1955-56). Accordingly, **the deviant appears to inscribe himself in an internal dynamic where the law-of-the-father was never internalised and as such, all other laws were interpreted as external to the Self. The deviant does not recognize authority by the fact that he did not obey (symbolically) the primary law (law-of-the-father), and all other laws are merely mitigated reproductions of the law-of-the-father.** Therefore, **the deviant does not find any psychological reasons for obeying external laws, given the psychological fact that he**

ser. Este tema, claramente influenciado por J. Nabert⁴⁵⁶, vai permitir a Ricoeur mostrar como **o livre-arbítrio no mal é já, em si mesmo, um «servo-arbítrio» [serf-arbitre], em que a liberdade se volta, na sua raiz mais funda, contra si mesma**⁴⁵⁷. Esta mentira radical da liberdade humana, reconhecida por Kant no texto sobre o mal radical⁴⁵⁸, aparece como algo insondável a uma concepção racional da liberdade proporcionada ao bem e à boa vontade, o que implica um outro acesso teórico – que justamente estamos agora a formular neste nosso argumento final – sob pena de cairmos no extremo oposto de um irracionalismo especulativo.

did not obey his own internal law. It is as though there exists an ‘oedipal wound’ within the deviant that never healed, a guilt that only crime pacifies but which is indelibly reinforced by the primary crime (the very first crime the deviant felt to have suffered)” DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 263-264, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online; alterações nossas. Cf. *supra* notas 442 e 444.

⁴⁵⁶“Renonçons à poser la question du pourquoi [do mal]. Elle ne laisse de choix qu’entre une réponse qui, d’emblée ou *a priori*, écarte l’idée de l’impossibilité qu’il n’y ait du mal aucune raison d’être, et une réponse qui renonce absolument à le comprendre. La première œuvre la voie à toutes les interprétations du mal dont le caractère commun est de l’accorder, de quelque manière, aux finalités immanentes ou transcendentes constitutives de l’être spirituel; la seconde oscille entre l’aveu du mystère et la reconnaissance de l’absurde. Ni dans l’une, dans l’autre direction, on ne dira du mal et des maux qu’ils sont injustifiables” NABERT, *Essai sur le mal*, 1970, p. 51; alteração nossa. Deste modo, a experiência efectiva do mal rompe, segundo Ricoeur, com a metodologia reflexiva: “L’injustifiable ne peut plus être reconnu réflexivement comme une résistance ou une défaillance, homogène et proportionnée à notre désir d’être” FRANCK, «Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert», in *Revue Philosophique de Louvain*, 1966, 64, p. 421.

⁴⁵⁷“L’énigme du serf-arbitre, c’est-à-dire d’un *libre arbitre qui se lie et se trouve déjà lié*” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 13.

⁴⁵⁸O formalismo da ética de Kant permite-lhe integrar a questão do mal radical no interior de uma visão moral, ao fazer surgir, em paralelo com a máxima da boa vontade, uma máxima da má vontade. No entanto, o próprio Kant sublinha o carácter insondável, não apenas a nível teórico, mas já a nível prático, dessa mentira enraizada na esfera mais recôndita da liberdade humana: “Der *erste* Anfang alles Bösen überhaupt [ist] für uns unbegreiflich” KANT, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», in *Gesammelte Schriften*, VI, 1902 e ss, p. 44; alteração nossa; “**L’énigme dès lors c’est le «saut» lui-même du fallible au déjà déchu**; notre réflexion anthropologique restait en deçà de ce saut, mais **l’éthique arrive trop tard; pour le surprendre, il faudra partir à nouveaux frais, engager une réflexion d’un type nouveau, portant sur l’aveu que la conscience en fait sur les symboles du mal** dans lesquels elle exprime cet aveu” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 159; negrito nosso.

Um caminho paralelo, ao pensamento kantiano, foi seguido anteriormente por St. Agostinho, na sua polémica contra Pelágio, quando nos mostra os limites de uma visão moral e antropológica do mal, denunciando um conceito de liberdade estritamente ético: «Agostinho é levado a recusar com todas as suas forças a ideia pelagiana de uma liberdade sem natureza adquirida, sem hábito, sem história e sem nada atrás, que seria, em cada um de nós, um ponto isolado de absoluta indeterminação da criação; o fim do livro VIII das *Confissões* é o testemunho desta experiência, que lembra São Paulo e anuncia Lutero, **de uma vontade que escapa a si mesma e obedece a uma outra lei que ela mesma**»⁴⁵⁹. O mal, na visão agostiniana, compromete, não apenas a vontade singular, mas diz respeito à comunidade como um todo, à sua raiz histórica, e dá conta da experiência de cativo e sujeição da própria liberdade.

O reconhecimento do mal como experiência do servo-arbítrio é-nos transmitida por múltiplas representações figuradas e simbólicas. Diria, em termos necessariamente sintéticos, que a vivência real e confessada do mal, se deixa traduzir nas metáforas da *contaminação*, do *cativo* e da *culpa*⁴⁶⁰. A primeira imagem simbólica traduz a presença insidiosa do princípio da malignidade no próprio acto da escolha livre, o que confere à consciência o sentimento de impureza e de «mancha» [*souillure*].

Poder-se-ia pensar, tendo em consideração a representação tradicional do sagrado como síntese do «maravilhoso» e do «ominoso»⁴⁶¹, que a vivência simbólica do mal como «mancha» corresponderia a uma concepção substancialista, senão mesmo gnóstica, do mal que, do exterior, *infectaria* a acção e a vontade humana. Como demonstra, no entanto, Ricoeur, a representação simbólica do mal como uma mancha, e

⁴⁵⁹RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969a, p. 275; tradução nossa; negrito e sublinhado nosso. Sobre a interpretação ricoeuriana do conceito do mal em St. Agostinho, cf. MADEC, «Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi», in *Revue des études augustinienes*, 1971, 17, n.º 1-2, pp. 132-137.

⁴⁶⁰Cf. *supra* nota 444.

⁴⁶¹“On peut y [no sagrado] discerner pourtant deux lignes de force, deux pôles opposés, quoique indissociables: d'un côté le numineux est relation à un *Mysterium tremendum*, sensation d'effroi panique devant une grandeur incommensurable ou une puissance souveraine; d'un autre côté, il est appréhension d'un *Mysterium fascinans*, qui s'exprime par des forces d'attraction vers quelque chose de merveilleux et solennel” WUNENBURGER, *Le sacré*, 1981, p. 11; alteração nossa. Esta concepção, tributária de R. Otto no seu *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), permitiria apresentar a «mancha» como o sentimento de impotência da representação humana em face do infinito. Tal leitura tornaria, no entanto, consubstancial o mal e a finitude.

mesmo como uma «nódoa» [*tache*], nas narrativas tradicionais, corresponde à própria regra de construção da noção de *servo-arbítrio*: «Vejo no símbolo puro da mancha três intenções que constituem o triplo ‘esquematismo’ do servo-arbítrio»⁴⁶². Que intenções? Em primeiro lugar, a consciência de que o mal não é um simples *defectus*, mas corresponde a uma positividade da acção; em segundo lugar, a vivência de que o mal implica uma atracção da liberdade pela sua própria exterioridade, sem o qual o livre-arbítrio não se tornaria servo e cativo; em terceiro lugar, a percepção de que o mal corresponde a uma «infecção», a uma «contaminação», a uma doença da liberdade que se escraviza a si mesma. Logo, tanto o cativo do pecado, como a culpabilidade interior⁴⁶³, são as duas faces distintas do mal como algo que não *começo*, mas que *retomo* livremente.

As narrativas míticas do mal, presentes tanto na epopeia babilónica, como na mundividência greco-judaica, traduzem essa situação paradoxal de **um mal que não é pertença de nenhuma singularidade, mas que não existe sem a afirmação activa da personalidade individual**⁴⁶⁴. Contudo, ambas se demonstram impotentes para dar conta da passagem da «falibilidade» ao «servo-arbítrio», deixando, talvez propositadamente, na obscuridade a decisão efectiva da **autodestruição**⁴⁶⁵. Na decisão divina de dar forma à experiência *caótica* e *titânica* da existência⁴⁶⁶, na luta trágica da liberdade que se sente

⁴⁶²RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 304; tradução nossa.

⁴⁶³Um dos objectivos fundamentais da reflexão ricoeuriana sobre a expressão simbólica do mal consiste em dissociar a identificação *apressada* entre a culpa e a falta. A culpabilidade é apenas um dos momentos da falta moral, sendo descabido torná-lo na sua expressão pura: “Culpabilité n’est pas synonyme de faute. Toute notre réflexion proteste contre cette identification qui ruine les tensions essentielles à la conscience de faute” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 255. Devemos antes entendê-la como um dos momentos da experiência do mal: “Mais, pour apercevoir cette dialectique interne de la culpabilité, il faut la replacer dans une dialectique plus vaste, celle des trois moments de la faute: souillure, péché, culpabilité” *Ibidem*, p. 255. A **culpabilidade** representa o momento **subjectivo da falta real**, o que invalida toda a sua hipostasiação absoluta: “[...] il suffit que le sens du péché comme étant devant Dieu soit aboli, pour que la culpabilité développe ses ravages; à la limite, elle n’est plus qu’une accusation sans accusateur, un tribunal sans juge et un verdict sans auteur. **Être maudit sans l’être par personne**, c’est le dernier degré de la malédiction, comme on voit chez Kafka” *Ibidem*, p. 295; negrito nosso. Cf. *supra* nota 444.

⁴⁶⁴Cf. *supra* nota 444.

⁴⁶⁵Cf. *supra* nota 444.

⁴⁶⁶O primeiro modelo narrativo da experiência do mal, cuja expressão paradigmática se encontra na mitologia sumério-acádica, associa o princípio do mal à origem divina da criação: “Ce récit sauvage

escrava pelo seu destino⁴⁶⁷, na busca errante da alma pela sua origem radical⁴⁶⁸ e, finalmente, na tensão entre **interdição** e **transgressão** que anima o mito adâmico⁴⁶⁹,

évoque une terrible possibilité: que l'Origine des choses soit tellement par-delà le bien et le mal qu'elle engendre à la fois le principe tardif de l'ordre – Mardouk – et les figures attardées du monstrueux, et qu'elle doive être détruite, surmontée en tant qu'origine aveugle. [...] Que signifie cette possibilité, cette terrible possibilité? Négativement: que l'homme n'est pas l'origine du mal; l'homme trouve le mal et le continue; [...]. Positivement: que le mal est aussi vieux que le plus vieux des êtres; que le mal est le passé de l'être; qu'il est ce qui est vaincu par l'institution du monde; que Dieu est l'avenir de l'être" RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, pp. 325-326.

⁴⁶⁷“Le tragique proprement dit n'apparaît que quand le thème de la prédestination au mal – pour l'appeler par son nom – vient buter contre le thème de la grandeur *héroïque*; il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence [...]. La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique: celle du «dieu méchant» et celle du «héros»; le Zeus du *Prométhée enchaîné* et Prométhée lui-même sont les deux pôles de cette théologie et de cette anthropologie tragiques" RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 361. Esta visão do trágico encontra nos textos de Sófocles, por inerência da **problemática edípica**, a sua expressão mais intensa e subtil: “Sophocle en ce sens est plus purement tragique qu'Eschyle; **le dieu hostile** s'y fait moins sentir par sa pression que par son **absence** qui **abandonne l'homme à lui-même**” *Ibidem*, pp. 370-371; negrito nosso. Cf. *supra* nota 444. A relação do homem com a «sabedoria trágica», segundo a conhecida expressão de Jaspers, não se deixa, no entanto, esgotar neste confronto desigual entre a liberdade e o destino, cf. JASPERS, *Von der Wahrheit. Der philosophische Logik I*, 1947, p. 918. O culminar da tensão dilacerante encontra-se, para Ricoeur, na «emoção trágica». É esta última que vai permitir, simultaneamente, a reconciliação e a interiorização do trágico: “[...] par le spectacle l'homme ordinaire entre dans le «chœur» qui pleure et qui chante avec le héros; le lieu de la réconciliation tragique, c'est le «chœur» et son lyrisme; en entrant nous-mêmes dans le «chœur» tragique, nous passons de l'illusion dionysiaque à l'extase spécifique de la sagesse tragique; alors **le mythe est parmi nous**; c'est nous qui nous effrayons et nous lamentons, par la grâce de notre propre mise en scène” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 373; negrito nosso. Em relação à centralidade da dinâmica mitológica e inerentes implicações para o nosso argumento final, cf. *supra* notas 24, 65, 151, 181, 214 e 444.

⁴⁶⁸“[O mito da alma exilada] raconte comment «l'âme», d'origine divine, est devenue humaine, – comment le «corps», étranger à cette âme et mauvais de multiples manières, échoit à cette âme, – comme le mélange de l'âme et du corps est l'événement qui inaugure l'humanité de l'homme et fait de l'homme le lieu de l'oubli, le lieu où la différence originaire de l'âme et du corps est abolie. Divin quant à l'âme, terrestre quant au corps, l'homme est oublié de la différence” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 418; alteração nossa. Este mito «órfico», pelo menos segundo a tradição neoplatónica, encontra o seu momento de reconciliação no sentido primordial da filosofia: “«Suivre le Dieu», marcher à la «trace du divin», c'est déjà le schème de délivrance de la «philosophie». Platon parlera aussi de la «trace du Bien» dans la *République*” *Ibidem*, p. 439. Criavam-se, assim, as condições para a irrupção da gnose como modelo soteriológico e libertador do mal. Perdia-se, no entanto, com esse passo, a dimensão *narrativa* do mal, privilegiando, a partir de agora a faceta lógica e especulativa da mitologia.

⁴⁶⁹“Dans l'expérience historique de l'homme, chacun trouve le mal *déjà là*; nul ne le commence absolument; si Adam n'est pas le premier homme, au sens naïvement temporel du mot, mais l'homme

descobrimos a presença do mal como expressão de duas situações distintas. Por um lado, a «exterioridade» do caos, do destino, do exílio e da sedução; por outro, a **condenação** de um mundo, de uma existência, de uma alma e de um homem.

A solução kierkegaardiana proposta por Ricoeur em *Finitude e Culpabilidade*, de uma «vertigem» da liberdade⁴⁷⁰ não é, em si mesma, suficiente para solucionar esta situação paradoxal de **um mal que se apresenta, simultaneamente, como presença exterior e como vivência interior da liberdade**. A imagem metafórica da «vertigem» traduz bem o paradoxo, mas preserva a ambiguidade. A única solução que resta a Ricoeur é desfazer a tensão ambígua dos dois pólos, assumindo a natureza específica de cada um. Só que, nessa decisão, o pensamento ricoeuriano experiencia os *limites* da própria *narrativa*.

Mais do que interrogar a *origem* e a *razão de ser* da experiência do mal, o pensamento ricoeuriano questiona a natureza efectiva do mal. Ora, a simples descrição fenomenológica desta vivência, no seio da **consciência** da **tradição** ocidental – na sua tripla raiz judaica, helénica e cristã –, mostra-nos a conjugação aporética do mal como sofrimento e morte, por um lado, e o mal como acção moral. **Qual o elo comum que permite identificar o mal moral e o sofrimento, tendo em consideração que o primeiro implica a presença de uma subjectividade responsável pela violação de**

exemplaire, il peut figurer à la fois l'expérience du «commencement» de l'humanité avec chacun et l'expérience de la «suite» des hommes; **le mal fait partie de la connexion interhumaine, comme le langage, comme l'outil, comme l'institution; il est transmis; il est tradition** et non pas seulement événement; **il y a ainsi une antériorité du mal à lui-même, comme si le mal était ce qui toujours se précède lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais commençant à son tour**” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 397; negrito e sublinhado nosso. Sem esta faceta «exterior», residual, do mal, simbolizada pela serpente do Éden, o mito de Adão seria integralmente «adâmico», isto é, antropológico, na medida em que o mal seria apenas a expressão contingente da decisão livre humana. Cf. *supra* nota 444.

⁴⁷⁰“Quand on admet que l'interdiction suscite le désir, on a un savoir au lieu de l'ignorance, car Adam a dû avoir alors une connaissance de la liberté, puisque son désir était de s'en servir. Cette explication ne peut donc venir qu'après-coup. **L'interdiction anguisse Adam parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté**. Ce qui flottait aux yeux d'Adam innocent comme le rien de l'angoisse est maintenant intégré en lui et y est encore le rien, **l'angoissante possibilité de pouvoir**. De ce qu'il peut, il n'a aucune idée; [...]. L'innocence se trouve ainsi portée au point où elle va s'évanouir. [...] Elle n'est pas coupable, et pourtant, elle éprouve l'angoisse d'être déjà perdue” KIERKEGAARD, «Le Concept d'Angoisse», in *Œuvres Complètes*, 1973, VII, pp. 146-147; negrito e sublinhado nosso. Cf. *supra* notas 444 e 455, nomeadamente em relação à articulação do «poder» e do «mal» e inerentes implicações para o nosso argumento final. No que concerne à página kierkegaardiana sobre o «instante» da queda, no relato ricoeuriano do mito adâmico, cf. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 391.

um código ético, enquanto o sofrimento designa, pelo contrário, uma afecção que faz do homem vítima e não culpado⁴⁷¹? No entanto, não só ambas as experiências – a falta e o sofrimento – são apresentadas sob uma mesma dimensão – o mal –, como se procura estabelecer uma relação *lógica* entre elas.

Não se coloca em causa a existência de um «ponto de intercepção» entre estas duas dimensões, visto que constantemente homens se sentem *vítimas*, física, psicológica e socialmente, da iniquidade moral de outros homens. Em última instância, **o mal moral e a crueldade identificam-se**⁴⁷², o que supõe a presença efectiva de um sofrimento intencionalmente visado e provocado na vítima. Por sua vez, a consciência da culpabilidade, como demonstrou a escola freudiana⁴⁷³, acarreta o sofrimento desmedido de um *ego* sem defesas em face de um *superego* desmedido e cruel. Mas não só, perante acontecimentos trágicos, como é o caso da morte de entes queridos, somos muitas vezes conduzidos a assumirmos sobre nós mesmos o mecanismo do *bode expiatório*, conforme a descrição admirável de Girard⁴⁷⁴. Finalmente, ambos os

⁴⁷¹Cf. *supra* nota 444.

⁴⁷²Cf. *supra* nota 444.

⁴⁷³“Comment sa fait-il, demande Freud, que le surmoi se manifeste essentiellement par le sens de la culpabilité et déploie une telle cruauté à l’égard du moi, au point de se montrer «aussi cruel que seul peut l’être le ça». Le cas de la mélancolie nous invite à penser que le surmoi s’est emparé de tout le sadisme disponible, que la composante destructrice s’est retranchée dans le surmoi et retournée contre le moi: «Ce qui règne maintenant dans le surmoi, c’est, dirait-on, une culture pure de la pulsion de mort...»” RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 294. Cf. FREUD, *The Ego and the id*, 1923c, in *Standard Edition*, XIX, 1961, p. 53. O papel ambivalente da culpabilidade, para Ricoeur, é sublinhado claramente por Teixeira: “Esta interiorização [do mal] traz consigo, [...], duas séries de resultados: a primeira, positiva, consiste na individualização e graduação da culpabilidade; a segunda, mais negativa, nasce da *consciência escrupulosa*, que é de si ambígua; a par de índice de consciência fina e delicada, o escrúpulo faz entrar na consciência moral a sua patologia específica. Entramos no já acenado «inferno da culpabilidade» tão bem analisado em *Rom. 7*” TEIXEIRA, «Paul Ricoeur e a Problemática do Mal», in *Didaskalia*, 1977, 7, 1, p. 103. Cf. *supra* nota 444.

⁴⁷⁴A noção bíblica de «bode expiatório» (*Lv* 16, 5-10) é assumida, por Girard, como princípio simultaneamente catártico e explicativo da **violência** no seio das comunidades humanas: “La tendance universelle des hommes à transférer leurs angoisses et leurs conflits sur des victimes arbitraires” GIRARD, «Des choses cachées depuis la fondation du monde», in *La violence et le sacré*, 1972, pp. 200-201; “A la tendance des survivants à se sentir coupables de la mort de leur objet d’amour, pire, à la tendance des victimes à s’accuser et à entrer dans le jeu cruel de la victime expiatoire, il faut pouvoir riposter: non, Dieu n’a pas voulu cela; encore moins a-t-il voulu me punir. Ici, l’échec de la théorie de la rétribution, sur le plan spéculatif, doit être intégré au travail de deuil, comme une délivrance de l’accusation, qui met en quelque sorte la souffrance à nu, en tant qu’imméritée” RICOEUR, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986c, p. 41.

fenômenos – falta e sofrimento – expressam, sob formas diferentes, a *condição humana na sua unidade profunda*⁴⁷⁵.

A análise atenta do *ponto de intercepção* entre estas duas dimensões demonstramos, no entanto, a *contingência* da sua relação. A injustiça social e a crueldade psicológica devem ser combatidas jurídica, política e pedagogicamente, o que supõe a hipótese, sem dúvida utópica, de uma sociedade liberta da violência destruidora como forma de exercício do seu poder. Nada na constituição social e política humana implica, por essência, a violência cruel, a perseguição arbitrária, a exploração desumana de outrem. Por outro lado, *nada* na constituição psicológica humana implica a presença de sentimentos psicológicos de culpabilidade doentia e indevida. Falta e sofrimento correspondem a situações reais da condição humana, mas não implicam uma correspondência *lógica* e racional entre ambos.

Compreende-se, assim, a denúncia vigorosa, por parte de Ricoeur, do universo lógico-moral, consubstanciado na *Teodiceia* de Leibniz⁴⁷⁶, segundo o qual o sofrimento dos inocentes não seria mais do que a consequência inevitável de uma *razão suficiente* implicada na ordenação combinatória e lógica do *melhor dos mundos possíveis*. O

⁴⁷⁵“Qu’est ce qui, en dépit de cette irrécusable polarité, invite la philosophie et la théologie à penser le mal comme racine commune du péché et de la souffrance? C’est d’abord l’extraordinaire enchevêtrement de ces deux phénomènes; d’une part, la punition est une souffrance physique et morale surajoutée au mal moral, qu’il s’agisse de châtiment corporel, de privation de liberté, de honte, de remords; c’est pourquoi on appelle la culpabilité elle-même *peine*, terme qui enjambe la fracture entre mal commis et mal subi; d’autre part, une cause principale de souffrance est la violence exercée sur l’homme par l’homme: en vérité, mal faire c’est toujours, à titre direct ou indirect, faire tort à autrui, donc le faire souffrir; [...] c’est en ce point d’intersection majeur que le cri de la lamentation est le plus aigu, quand l’homme se sent victime de la méchanceté de l’homme; en témoignent aussi bien les *Psaumes* de David que l’analyse par Marx de l’aliénation résultant de la réduction de l’homme à l’état de marchandise. Nous sommes conduits un degré plus loin, en direction d’un unique mystère d’iniquité, par le pressentiment que péché, souffrance et mort expriment de manière multiple la condition humaine dans son unité profonde” RICOEUR, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986c, pp. 16-17.

⁴⁷⁶Para Leibniz: “[...] toutes les formes du mal, et pas seulement le mal moral [...] mais aussi la souffrance et la mort, sont prises en considération et placés sous le titre de *mal métaphysique*, qui est le défaut inéluctable de tout être créé, s’il est vrai que Dieu ne saurait créer un autre Dieu. D’autre part, un enrichissement est apporté à la logique classique, en ajoutant au principe de non-contradiction le principe de *raison suffisante*, qui s’énonce comme principe du meilleur, dès lors que l’on conçoit la création comme issue d’une compétition dans l’entendement divin entre une multiplicité de modèles de monde dont un seul compose le maximum de perfections avec le minimum de défauts. La notion de meilleur des mondes possibles, tant raillée par Voltaire dans *Candide* après de désastre du tremblement de terre de Lisbonne, n’est pas comprise tant qu’on n’en aperçoit pas le nerf *rationnel*, à savoir le calcul de maximum et de minimum dont *notre* modèle de monde est le résultat” RICOEUR, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986c, pp. 26-27.

sentido profundo do pecado originário, a saber, a dimensão comunitária do mal, perdia-se em função de um cálculo astucioso de probabilidades. Dava-se, assim, forma especulativa à moral popular da retribuição, segundo a qual o sofrimento é apenas o efeito necessário de uma **culpa inconsciente**, moral expressada tanto na argumentação dos amigos de Job (*Job* 4, 7-8)⁴⁷⁷, como nas questões dos discípulos de Jesus em face do sofrimento (*Job* 9, 1-3).

Assim sendo, e começando a concluir como principiámos, **apesar da solução por nós defendida neste capítulo através da ‘investigação de campo’ de dois psicopatas recorrendo à «lei-do-pai» de Lacan como delimitação topológica do «si» maligno, a qual traduziu a nossa reflexão doutoral no seu argumento final tentando delimitar o constructo de «si» não no seu início mas no seu limite partindo da concepção ricoeuriana da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia», questionamos: em face do injustificável do mal como deve proceder o «si» em face desse mesmo mal? Como demonstrámos, são várias as respostas apresentadas por Ricoeur, tanto a nível da acção ética, jurídica, política, como a nível da transformação do sentimento, entendido este último como uma resposta global do ser humano perante a existência, conforme ilustrámos ao longo de toda a nossa investigação de doutoramento. No entanto, para lá da resposta prática, **a transformação do pensar e do sentir**, assinalada por Ricoeur e desenvolvida por nós, **aponta**, na nossa interpretação, **para uma identificação entre a moral de retribuição e o próprio mal moral na acção do «si»**. **Na raiz desse desejo ressentido de imputar culpados, de ordenar lógica e juridicamente a existência e a vida, descobre-se, afinal, a própria radicalidade do «si» maligno**⁴⁷⁸. Em última instância, o que está em**

⁴⁷⁷“Job constituye la piedra de escándalo y la anulación de la justicia de la retribución” PRIETO, «El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur», in *Filosofía oggi*, 1980, 3, p. 406.

⁴⁷⁸“Mais la philosophie politique non plus ne peut rester en dehors de nos préoccupations; quand on a assisté et pris part à l’histoire effroyable qui a abouti aux hécatombes des camps de concentration, à la terreur des régimes totalitaires et au péril nucléaire, **on ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir** et que le thème de l’*aliénation* qui court de Rousseau à Marx en traversant Hegel n’ait quelque chose à voir avec l’accusation des vieux prophètes d’Israël” RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 13; negrito nosso. Com efeito, a dinâmica da «problemática do **poder**», ao desdobrar as suas diversas manifestações enquanto **leis coercivas** (morais e/ou jurídicas) sobre o «si» ilustra o cerne da questão no que concerne ao nosso entendimento acerca da «problemática do **mal**» e da «lei-do-pai» como referimos *infra*: “**the deviant appears to inscribe himself in an internal dynamic where the law-of-the-father was never internalised and as such, all other laws were interpreted as external to the Self. The deviant does**

causa na moral da retribuição é a tentativa humana de culpabilizar moralmente a autoridade, a lei, o *Todo Outro*, em suma, um Deus-Pai, que, na *nossa* terminologia, corresponde à «lei-do-pai»⁴⁷⁹; atitude bem distante da posição sapiencial que renuncia *ao desejo de ser recompensado pelas suas virtudes, ao desejo de ser poupado pelo sofrimento, e à componente infantil do desejo de imortalidade*⁴⁸⁰.

not recognize authority by the fact that he did not obey (symbolically) the primary law (law-of-the-father), and all other laws are merely mitigated reproductions of the law-of-the-father. Therefore, the deviant does not find any psychological reasons for obeying external laws, given the psychological fact that he did not obey his own internal law; this oedipal *problematic* is processed and developed under the spectrum of symbolic crime, not being arbitrary to affirm that **in our most severe oedipal conflicts** (not being resolved inherently through a *positive* identification with the father), **the crime passes from being symbolic to real, dislocating itself from a crime against the father to crime aimed at society, which is, according to Lacan, represented in the child's mind precisely as the «Name-of-the-Father», by the «Law-of-the-Father»:** «It is in the name of the father that we must recognize the support of the symbolic function which, from the dawn of history, has identified his person with the figure of the law. This conception enables us to distinguish clearly, in the analysis of a case, the unconscious effects of this function from the narcissistic relations, or even from the real relations that the Subject sustains with the image and the action of the person who embodies it» (Lacan, 1977, p. 74; alterações nossas). **Lacan created these concepts in his Seminars *Freud's Papers on Technique, The Seminar, Book I* in 1953 and *The Psychoses, The Seminar, Book III* in 1956** (the former about 'the Rat Man' Ernst Lanzer; the latter about Daniel Paul Schreber), where the author explains the figure of the father as having the role of primary signifier. The primary signifier constitutes the first and most important signifier of culture 'assimilated' by the infant; this operates as the symbolical function of the law (cf., Lacan, 1953-54; 1955-56). Accordingly, **the deviant appears to inscribe himself in an internal dynamic where the law-of-the-father was never internalised and as such, all other laws were interpreted as external to the Self. The deviant does not recognize authority by the fact that he did not obey (symbolically) the primary law (law-of-the-father), and all other laws are merely mitigated reproductions of the law-of-the-father.** Therefore, **the deviant does not find any psychological reasons for obeying external laws, given the psychological fact that he did not obey his own internal law.** It is as though there exists an 'oedipal wound' within the deviant that never healed, a guilt that only crime pacifies but which is indelibly reinforced by the primary crime (the very first crime the deviant felt to have suffered)» DIAS, «The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations»[Thesis]; «The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg» [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010, pp. 263-264, pesquisável em Items of Type Thesis - Goldsmiths Research Online; alterações nossas. Cf. *supra* notas 442, 444 e 455.

⁴⁷⁹Cf. *supra* nota anterior e respectivas remissões.

⁴⁸⁰«L'horizon vers lequel se dirige cette sagesse me paraît être un renoncement aux désirs mêmes dont la blessure engendre la plainte: renoncement d'abord au désir d'être récompensé pour ses vertus, renoncement au désir d'être épargné par la souffrance, renoncement à la composante infantile du désir d'immortalité, qui ferait accepter la mort comme un aspect de cette part du négatif, dont K. Barth distinguait soigneusement le néant agressif, *das Nichtige*. Pareille sagesse est peut-être esquissée à la fin du livre de *Job*, quand il est dit que Job est arrivé à aimer Dieu *pour rien*, faisant ainsi perdre à Satan son

Como tentámos demonstrar, a consciência ricoeuriana da injustificabilidade do mal, tanto na acção perversa, como no sofrimento inocente, conduz, no nosso entendimento, o «si» aos limites de si mesmo. A narrativa mítica, ao oferecer-nos uma visão plural da questão do mal – caos, trágico, exílio e «queda» – aponta caminhos *novos* para o pensamento humano, descobrindo facetas novas da consciência que o homem tem da falta e da malignidade ao chegar aos limites de si mesmo. Contudo, a motivação, não tanto das narrativas míticas por si mesmas, mas da mito(logias) que as organizam, é conseguir uma explicação, senão racional, pelo menos razoável da origem do «si» maligno⁴⁸¹. Essa explicação – co-presença com a criação, destino cego, exílio, tentação sedutora – obedece ao mesmo quadro lógico de não assumir, sem mais, a injustificabilidade da crueldade e do sofrimento da vítima.

Por fim, fica-nos a questão aporética, já não tanto da metafísica, mas sim da própria narrativa do «si» maligno: **será possível, ou mesmo desejável, narrar a experiência do «si» maligno? No nosso entendimento, sem dúvida que sim, porquanto o injustificável do mal solicita permanentemente uma linguagem (talvez uma dialógica...) não justificativa que seja capaz de nos confrontar com a resposta do «si» em face dos seus limites, ou seja, o «si» em face de si mesmo enquanto produtor e produto desse mesmo mal**, conquanto nos obrigue a pensar o mal do «si» para lá de todos os valores estereotipados e instituídos, a fim de poder, senão explicá-lo,

pari initial. **Aimer Dieu pour rien, c'est sortir complètement du cycle de la rétribution**, dont la lamentation reste encore captive, tant que la victime se plaint de l'injustice de son sort. Peut-être cet horizon de la sagesse, dans l'Occident judéo-chrétien, recoupe-t-il celui de la sagesse bouddhique en quelque point que seul un dialogue prolongé entre judéo-christianisme et bouddhisme pourrait identifier" RICOEUR, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986c, pp. 43-44; negrito nosso.

⁴⁸¹O mito preserva, graças à sua estrutura narrativa, o **poder simbólico** de nos oferecer: "[...] un fabuleux laboratoire de réponses et des explications. Il n'y a pas d'hypothèses qui n'aient été essayées, des plus profondes au plus saugrenues, pour expliquer l'origine du mal" RICOEUR, «Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. Le scandale du mal», in *Les nouveaux cahiers*, 1986d, 85, p. 7. Todavia, o mito, quando inserido no âmbito de uma mito(logia) reveste uma narrativa que subordina a configuração da intriga do *logos* da origem em si, como *da* origem do *logos* do «si». Os mitos não só descrevem o começo exemplar dos entes, como visam oferecer uma racionalização da origem. Ora, em relação à questão do «si» maligno esta propensão lógica e etiológica torna-se capital para a compreensão do que é, em si mesmo, injustificável no «si»: o «si» maligno: "Qu'est-ce qui se comporte ainsi comme le gardien de la confusion entre les **deux figures du mal**? C'est à mon avis le *mythe*. **C'est la résistance du mythe en nous qui fait que nous avons tant de peine à dissocier le mal physique du mal moral**. [...] **Le propre du mythe, dès lors, c'est de nous tirer en arrière**, alors que notre problème face au mal est de penser, si j'ose dire, en avant, vers le futur" *Ibidem*, p. 7; negrito e sublinhado nosso.

ao menos, compreendê-*lo*: tarefa que a nossa investigação de doutoramento tentou realizar.

Conclusão

A nossa investigação doutoral consistiu em perscrutar a natureza *escondida* do *cogito* ilustrando a relação entre sujeito e objecto tematizada por Ricoeur, a qual constituiu o desnudamento/«desbravamento» [*Durchbruch*] fenomenológico *do cogito*: uma «redução» fenomenológica que permitiu, na nossa perspectiva, surpreender o *topos* psicanalítico e o *logos* fenomenológico. A nossa reflexão consistiu em articular a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, e (por inerência) Husserl com a psicanálise de Freud e Lacan, a fim de aferir quais as contribuições destas duas áreas do saber para a identificação da categoria, ainda não tematizada, do «*si*». No nosso entendimento e como tentámos demonstrar, a tematização de Ricoeur, a saber, o «si-mesmo», a «ipseidade», o «*cogito* integral» (entre outros constructos) constituem aproximações epistemológicas à categoria do «*si*». Tentámos igualmente demonstrar, em filigrana, e no final da nossa reflexão, que a «topologia» formulada por Lacan constitui igualmente uma ‘gramática’ de aproximação à categoria do «*si*».

Esta «apresentação» da reflexão lacaniana procurou, em concreto, delimitar (topologicamente) a categoria do «*si*» (a qual foi inerente à temática psicanalítica por nós aqui desenvolvida), enquanto a análise detalhada que aqui efectuámos de Ricoeur revestiu a dinâmica filosófica já tematizada. A Tese foi dividida em duas partes distintas mas absolutamente complementares, porquanto a primeira permitiu o edificar da segunda, a saber: a primeira parte foi dedicada ao que intitulámos de ‘Prolegómenos teóricos e meta-teóricos do «*si*»’ (Capítulos II e III); a segunda parte correspondeu à hipótese que extraímos justamente da primeira parte, a qual denominámos de ‘Hipótese teórica do «*si*»’ (Capítulo IV), na qual a «simbólica do mal» foi problematizada através da análise fenomenológica formulada por Ricoeur, a qual permitiu *avançarmos* uma *solução* psicanalítica (Freud e Lacan) para as aporias da «simbólica do mal». Esta *solução* foi apresentada, em filigrana, através da ‘investigação de campo’, efectuada por nós, de dois psicopatas; por inerência, a «lei-do-pai» de Lacan revestiu a delimitação topológica do «*si*» maligno, a qual traduziu a nossa reflexão no seu argumento final, ou seja, tentámos delimitar o constructo de «*si*» não no seu *início* mas no seu *limite* (esta dinâmica não foi de todo linear, porquanto o nosso ponto de partida sedimentou-se na concepção ricoeuriana da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia»), daí a expressão que utilizámos: delimitação do «*si*», ou seja, não foi

nossa intenção demonstrar *o que é o «si»* mas sim *qual é o limite* do que se poderá tematizar como «*si*».

Com efeito, a apreensão da natureza do *cogito* (da subjectividade) a partir da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, efectuada por Ricoeur, traduz uma alteração substancial em relação ao modelo perceptivo, senão mesmo representativo da fenomenologia do «*si*», como tentámos demonstrar ao longo de toda a nossa investigação doutoral. Em particular a noção de desejo não se restringe ao plano da pura motivação racional, nem da mera causalidade natural e mecânica. Desde muito cedo, como vimos, Ricoeur vai constituir a nossa ipseidade a partir da noção espinosista de *conatus*, enquanto desejo de preservar o seu próprio ser. Ora, a noção psicanalítica de inconsciente permite ao pensamento ricoeuriano mostrar, como também vimos, a conjugação entre o plano semântico e o plano energético (ou «económico»). O sentido do «*si*» não se reduz a uma dimensão estritamente semântica. Para Ricoeur, o «*si*» está para lá do acto de significação, independentemente de situarmos essa significação na *unidade intencional* de Husserl, na *unidade referencial de identificação* de Frege, ou no *uso intrínseco à sua enunciação* de Wittgenstein. O «*si*» implica a presença de dimensões involuntárias do sujeito, o que supõe que só poderemos ter um conceito autêntico de subjectividade (o «cogito integral») quando soubermos reconhecer planos de motivação e de espontaneidade corporal que transcendem a pura inteligibilidade e que concorrem efectivamente para a decisão voluntária do «*si*».

Este problema – o de um sentido do «*si*» feito carne – está presente, como vimos, na distinção husserliana entre *Körper* (corpo físico) e *Leib* (que Levinas traduz por «corpo orgânico» e Ricoeur por «corpo próprio»). O *corpo próprio* é, segundo as palavras de Ricoeur, o «eu existente», atestando-nos a presença de uma passividade *cons-titutiva* da subjectividade humana, ao processar-se um descentramento da nossa intimidade subjectiva. *Ele* é sinal de uma «ambiguidade» (expressão de Merleau-Ponty) na medida em que pode ser experienciado como outrem de nós, sem abandonar a situação originária de nos pertencer. A noção de incarnação («corpo próprio») não traduz apenas, como é tradicional na fenomenologia, o reconhecimento de uma dimensão antepredicativa. O *mundo da vida* (a «*Lebenswelt*» fenomenológica), esse horizonte radical de sentido do «*si*», *consubstancia-se no conjunto de produções simbólicas e culturais da existência humana*. Não se trata apenas de postular a esfera de

pertença entre a subjectividade e o mundo, mas, sim de apreender *nela* a expressão da acção criadora e inconsciente do ser humano, como tentámos demonstrar. O aprofundamento da noção de subjectividade (*cogito*) conduz Ricoeur a distinguir as noções de *cogito* e de *ipseidade*. Melhor dizendo, a ipseidade constitui o centro fundamental da subjectividade, que Husserl já anunciara na noção fenomenológica da «presença viva a si mesmo» (*Selbstlebendige*). Só que o acesso a si mesmo implica a superação da consciência como ponto de referência último, na medida em que a consciência é *sempre* um «segundo momento». Enquanto a noção de sujeito é ainda excessivamente impessoal, neutra, pelo contrário, a *ipseidade* implica um testemunho vivo de si mesmo na acção e no mundo, como vimos.

A noção de ipseidade brota de uma reflexão sobre a noção de identidade. Essa identidade não se reduz a uma identidade quantitativa (em que o diferente seria o plural), não se restringe a uma identidade qualitativa (da semelhança e da desigualdade), nem a uma identidade substancial (o *mesmo* para lá das diferenças). Quando conseguimos pensar a identidade em termos temporais e não substanciais, quando a constituição da identidade passa pela sua relação constitutiva com a alteridade, estamos a tematizar a noção de ipseidade. Ipeidade do indivíduo ou de uma comunidade que se descobre tanto na identidade narrativa em que o sujeito se reconhece a si mesmo não tanto no acto de afirmação auto-reflexivo de si, mas muito mais a partir da história da sua vida, como tentámos demonstrar no nosso argumento final acerca da questão do mal. Ipeidade que está igualmente presente na estima de si (plano ético) e que no seu cruzamento com a normatividade moral e jurídica – a «lei-do-pai» lacaniana – permite estabelecer a possibilidade de uma verdadeira sabedoria prática, quando assim não é temos *possibilidades* outras: temos uma «fragilidade» [*fragilité*] constitutiva da diferença no seio de si mesmo, na qual encontra-se, segundo Ricoeur, a «possibilidade do mal»: «O que se quer dizer quando se chama ao homem falível (*fallible*)? Essencialmente isto: que a *possibilidade* do mal moral está inscrita na constituição do homem»⁴⁸². Esta possibilidade revestiu a génese do argumento final para toda a nossa investigação de doutoramento, como tal, para demonstrá-lo, efectuámos, em filigrana, uma análise *fenomenológica* e psicanalítica de dois psicopatas aos quais não foi

⁴⁸²RICOEUR, *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité*, 1960, p. 149; tradução nossa; negrito nosso.

diagnosticada qualquer patologia mental; o facto da psicopatia constituir ou não uma patologia mental é uma problemática muito actual e muito discutida pela comunidade científica e jurídica, como vimos. Escolhemos estes indivíduos em particular porquanto, na nossa perspectiva, o *caminho* para perscrutar a «simbólica do mal» ricoeuriana e como esta se articula com o que intitulámos de *escatologia* do «*si*» maligno prende-se com a relação entre a «lei-do-pai» formulada por Lacan e a «estrutura do mal» omnipresente na humanidade desde os seus primórdios até aos nossos dias, como tentámos demonstrar. A fim de melhor esclarecer a *escatologia* do «*si*» maligno ilustrámos a razão da nossa escolha destes psicopatas em concreto, e por que razão se articulou por completo com o argumento final da nossa Tese, a saber: a delimitação topológica do «*si*» maligno, ou seja, delimitar o constructo «*si*» não no seu ‘início’ mas no seu ‘limite’, o qual, como vimos, *nada mais* é do que a «lei-do-pai» lacaniana, isto é, na nossa perspectiva, o «*si*» maligno ao não interiorizar o constructo cunhado como «lei-do-pai» ilustra a delimitação topológica do que é o «*si*» maligno no seu ‘limite’, ou seja, sem a introjecção da «lei-do-pai» lacaniana o «*si*» fica refém da sua condição «falível» na qual o mal se apresenta como «possibilidade», como Ricoeur afirma e como ilustrámos. Esta constituiu a nossa interpretação da «escatologia da consciência como uma repetição criadora da sua arqueologia» ricoeuriana no contexto da «simbólica do mal» e do «*si*» maligno. É essa esfera de pertença – ou não – entre a ipseidade e o mundo que constitui o ponto de partida e de chegada dos limites do «*si*»: *esta* não pertença reveste os limites dos «*si*» maligno, como vimos.

Com efeito, como igualmente vimos e começando a *fechar* o nosso argumento no seu todo, contrariamente à visão proposta pela fenomenologia de Sartre, a fenomenologia hermenêutica e crítica de Ricoeur não posiciona a consciência como princípio de reflexão. O limite do mundo não se encontra, para o pensamento ricoeuriano, na consciência, mas sim na ipseidade radical. Tanto a fenomenologia do voluntário e do involuntário tematizada por Ricoeur, como a psicanálise da relação entre desejo e subjectividade problematizada por Freud, demonstraram-nos, através desta dialógica, que a consciência é mais uma tarefa do que um princípio. É sempre possível sondar elementos da motivação da acção que extravasam a esfera da consciência. Todavia, a alternativa à hipostasiação compreensiva da consciência, não é dissolvê-la na neutralização explicativa dos factos do mundo. Qual a dimensão ontológica que resiste,

tanto à absolutização do *cogito*, como à sua dissolução empírica? Encontra-se, como tentámos demonstrar, na identidade da ipseidade própria do «*si*». Dificilmente conseguiríamos sustentar a tese segundo a qual ipseidade e consciência se identificariam. Mesmo nos actos mais involuntários e inconscientes da *minha* existência, *ainda sou*. Como vimos ao longo desta investigação, a ipseidade *não dá conta* de uma identidade lógica, de *qualquer um*, mas indicia a presença insubstituível de um ser a *si mesmo*. Sem dúvida que a consciência se posiciona como negatividade do dado, só que esse poder de negação dos seus atributos deriva de uma positividade primacial, de uma afirmação originária que o *desejo*, entendido como *conatus*, manifesta. Esta positividade do «*si*» é simultaneamente ontológica e ética, histórica e jurídico-moral, linguística e narrativa.

Em conclusão, no nosso entendimento, a relação entre a ipseidade do «*si*» e a esfera da pertença da consciência *ao mundo só* é decifrável no interior de uma *dialógica* entre fenomenologia e psicanálise, a qual mostra-nos, como tentámos demonstrar ao longo de toda a nossa reflexão, que a revelação da natureza desta ipseidade do «*si*» comprometida nunca é imediata. Exige a mediação proporcionada por modelos simbólicos, sejam eles metafóricos ou narrativos, explicativos ou compreensivos, conscientes ou inconscientes, porquanto só *eles* possibilitam o espaço de reflexão a partir do qual a ipseidade do «*si*» se descobre e se recria a si mesma. A dissociação entre as dimensões lógicas tematizadas pela fenomenologia e as dimensões inconscientes ilustradas pela psicanálise do acto de significação pode ser efectiva no âmbito da representação neutra e explicativa do real, mas perde consistência quando confrontamos a ipseidade do «*si*» com o seu processo de verdade. Neste plano, o «*si*» não se esgota na significação semântica de um conceito, ou enunciado, nem na construção sintáctica e lógica de proposições, nem mesmo no seu *uso* seja *ele* pragmático ou inconsciente. Os enunciados metafóricos ou narrativos, explicativos ou compreensivos, conscientes ou inconscientes, isto é, os modelos simbólicos da fenomenologia e da psicanálise, têm sentido porque permitem reconstruir a presença efectiva da ipseidade do «*si*» na acção transformadora do mundo. A expressão simbólica do «*si*» é, assim, na nossa perspectiva, uma forma-outra de explicar fenomenologicamente a construção do «*si*» como uma *poética da acção* e de compreender psicanaliticamente a construção desse mesmo «*si*» como uma *poética do*

desejo, como tentámos demonstrar ao longo de toda a nossa investigação doutoral.

Bibliografia

1. Actas das Sessões da Comissão Revisora do Código Penal. Parte Geral, Volumes I e II, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1963
2. Agostinho, St., Liber De vera religionem, in *The Confessions of Saint Augustine*, Book 10, trad. Edward B. Pusey, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, 1997
3. Anderson, P., Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will, Atlanta, Scholars Press, 1993
4. Andreas-Salomé, L., L'Amour du Narcissisme, trad. Isabelle Hildebrand, Paris, Gallimard, 1980
5. Anscombe, G. E. M., Intention, Oxford, Blackwell, 1963
6. Aristóteles, Complete Works of Aristotle, Volume 2: On Plants, On Marvelous Things Herad, Mechanics, Problems, On Indivisible Lines, The Situations and Names of Winds, On Melissus, Xenophanes and Gorgias, Metaphysics, Nicomachean Ethics, Magana Moralia, Eudemian Ethics, On Virtues and Vices, Politics, Economics, Rhetoric, Rhetoric to Alexander, Poetics, Constitution of Athens, Fragments, ed. Jonathan Barnes, trad. rev. Oxford Bollingen Series LXXI, New Jersey, Princeton University Press, 1912-54b
7. Aubenque, P., La Prudence chez Aristote, Paris, P.U.F., 1963
8. Austin, J., How to do Things with Words, Oxford, Clarendon Press, 1980
9. Balint, M., Early development states of the Ego: Primary object of love, 1956, in *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, 1965, pp. 74-90
10. Balint, M., The Doctor, His Patient and the Illness, London, Churchill Livingstone, 1957
11. Balint, M., Thrills and Regressions, London, Maresfield Library, 1959
12. Balint, M., The basic fault: Therapeutic aspects of regression, London, Tavistock, 1968

13. Baptista Pereira, M., Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno, Coimbra, Minerva, 1990
14. Bellamy, E., Affective Genealogies: Psychoanalysis, Postmodernism, and the 'Jewish Question' After Auschwitz (Texts and Contexts, Vol. 22), Lincoln/London, University of Nebraska Press, 1997
15. Benveniste, E., Problèmes de Linguistique Générale, 2 Vols, Paris, Gallimard, (1966-1974) 1976-1980
16. Bergson, H., Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, P.U.F., (1927) 1961
17. Bertolino, M., Fughe in avanti e spinte regressive in tema di imputabilità penale, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, Fasc. 3, 2001
18. Bollas, C., Cracking Up: The Work of Unconscious Experience, New York, Hill & Wang Pub, 1996
19. Bouveresse, J., Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique, Paris, Minuit, 1973
20. Bowlby, J., The Making and Breaking of Affectional Bonds, London, Tavistock, 1979
21. Brentano, F., La Psychologie du point de vue empirique, Paris, Aubier, (1874) 1951
22. Breton, S., L'un et l'être. Réflexions sur la différence méontologique, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1985, 83, 57, pp. 5-23
23. Carr, D., Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987
24. Chazaud, J., La Psychanalyse face aux phénoménologies. Quand Ricoeur interprète Freud, in *Les contestations actuelles de la psychanalyse*, Toulouse, Privat, 1974, pp. 115-124
25. Clyman, R., The procedural organization of emotions: A contribution from cognitive science to the psychoanalytic theory of therapeutic action, in *Affect:*

- Psychoanalytic perspectives*, ed. T. Shapiro, in *Journal of The American Psychoanalytic Association*, 1991, 39, pp. 349-382
26. Curado Neves, J., A Problemática da Culpa nos Crimes Passionais, Coimbra, Coimbra Editora, 2008
27. Cyrulnik, B., Les Nourritures Affectives, Paris, Odile Jacob, 1993
28. Da Re, A., De l'herméneutique à l'éthique: note sur la pensée morale de Gadamer, Ricoeur et Pareyson, in *Notes et documents*, 1986, 11, 14, pp. 110-125
29. Davidson, D., Essays on Actions and Events, Oxford, Clarendon Press, 1989
30. Davy, M.- M., La connaissance de soi, Paris, P.U.F., 1989
31. Deleuze, G., & Guattari, F., Qu' Est-Ce que la Philosophie, Paris, Minuit, 1991
32. Descartes, R., Discours de la Méthode, 1637, in *Descartes. Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, pp. 123-179
33. Descartes, R., Meditations on First Philosophy, 1641, in *Philosophical Works*, Vol. 1, trad. E. S. Haldane & G. R. T. Ross, New Haven, Yale University Press, 1972, pp. 59-124
34. Descartes, R., Mediationes de prima Philosophia, Oeuvres, ed. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1964
35. De Waelhens, A., Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient, Husserl et Hegel, in *Edmund Husserl 1859-1959*, Haia, Martinus Nijhoff, 1959
36. Dias, C. P., The Heritage of Freudian Theoretical and Clinical Constructs in Contemporary Psychoanalytical Practice: Epistemological Conjectures and Clinical Refutations [Thesis]; The significance of the Menninger Clinic in the validation of psychoanalysis in international mental health practice inherent to the contributions of Lacan, Fairbairn, Matte-Blanco, Bion, Grotstein & Kernberg [Subtitle], in *Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London*, 2010

37. Diels, H., & Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, Dublin & Zurich, Weidmann, 1951-52 (6^a ed.)

38. Dilthey, W., Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I – II. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 1924, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, ed. B. Groethuysen, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990

39. Dilthey, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1927, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, ed. B. Groethuysen, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992

40. Dilthey, W., Gesammelte Schriften, ed. B. Groethuysen, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 ss

41. Durand, G., L'imagination symbolique, Paris, P.U.F., 1984

42. Ellenberger, H., Herméneutique et psychanalyse. A propos du livre de M. Paul Ricoeur, 'De l'Interprétation. Essai sur Freud', in *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 1966, 2, pp. 256-266

43. Espinosa, B., The Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thought, trad. Samuel Shirley, Chicago, University of Chicago Press, (1663) 1998

44. Espinosa, B., Ethica ordine geometrica demonstrata, Lisboa, Verbo, (1677) 1992

45. Espinosa, B., Baruch Spinoza: Complete Works, ed. Michael L. Morgan, Indianapolis, Hackett, 2002

46. Fairbairn, W. R. D., Schizoid factors in the personality, 1940, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 3-27

47. Fairbairn, W. R. D., A Revised Psychopathology of the Psychoses and Psychoneuroses, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1941, 22, pp. 250-279, republi. in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 28-58

48. Fairbairn, W. R. D., The repression and the return of the bad objects, 1943, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 59-81
49. Fairbairn, W. R. D., Endopsychic Structure Considered in Terms of Object-Relationships, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1944, 25, pp. 70-92, republi. in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 82-136
50. Fairbairn, W. R. D., Object-Relationships and Dynamic Structure, 1946, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 137-151
51. Fairbairn, W. R. D., Synopsis of the development of the author's views regarding the structure of the personality, 1951, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge, 1952, pp. 162-180
52. Fairbairn, W. R. D., Psychoanalytic Studies of the Personality, London, Routledge, (1952) 1981
53. Fairbairn, W. R. D., Observations on the nature of hysterical states, in *Brit. J. Med. Psychol.*, 1954a, 27, pp.105-125, republi. in *From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn, Vol. 1*, ed. D. E. Scharff & E. F. Birtles, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1994a, pp. 13-42
54. Fairbairn, W. R. D., On the nature and aims of psychoanalytic treatment, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1958, 39, pp. 374-385, republi. in *From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn, Vol. 2*, ed. D. E. Scharff & E. F. Birtles, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1994b, pp. 74-92
55. Fairbairn, W. R. D., Synopsis of an Object-Relations Theory of the Personality, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1963, 44, pp. 224-225
56. Fairbairn, W. R. D., From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn, Vol. 1, ed. D. E. Scharff & E. F. Birtles, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1994a
57. Fairbairn, W. R. D., From Instinct to Self: Selected Papers of W. R. D. Fairbairn, Vol. 2, ed. D. E. Scharff & E. F. Birtles, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1994b

58. Federn, P., Narcissism in the structure of the ego, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1928, 9, pp. 401-419
59. Ferreira da Silva, M., O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação, Coimbra, Faculdade de Letras, 1990
60. Festugière, A., Études de religion grecque et hellénistique, Paris, Vrin, 1972
61. Fichte, J., Grundrisse, 1795, in *Sämmtliche Werke*, I, ed. I. H. Fichte, Berlin, Veit und Comp, 1835
62. Fichte, J., Die Wissenschaftslehre, 1804, in *Sämmtliche Werke*, X, ed. I. H. Fichte, Berlin, Veit und Comp, 1835
63. Foucault, M., Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966
64. Franck, D., Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl, Paris, Minuit, 1981
65. Franck, R., Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1966, 64, pp. 416-435
66. Frazer, J., The Golden Bough, The Magic Art and the Evolution of Kings (Part 1), Vol. 1, 1906-1915³, in *The Golden Bough, 12 vols.*, ed. Hamel Frazer, London, Wordsworth, 1993
67. Freud, A., The Writings of Anna Freud: Vol. 2, Ego and the Mechanisms of Defense 1936, New York, International Universities Press, 1966-1980b
68. Freud, S., Report on my studies in Paris and Berlin, (1886) 1956, in *SE*, Vol. I, London, Hogarth Press, 1966, pp. 5-15

69. Freud, S., Preface to the translation of Charcot's 'Lectures on the diseases of the nervous system', 1886a, in *SE*, Vol. I, London, Hogarth Press, 1966, pp. 21-22
70. Freud, S., Observation of a severe case of hemi-anaesthesia in a hysterical male, 1886b, in *SE*, Vol. I, London, Hogarth Press, 1966, pp. 25-31
71. Freud, S., Hysteria, 1888a, in *SE*, Vol. I, London, Hogarth Press, 1966, pp. 41-57
72. Freud, S., Case histories: (1) Fräulein Anna O (with Breuer); (2) Frau Emmy von N; (5) Fräulein Elisabeth von R., 1893, in *SE*, Vol. II, London, Hogarth Press, 1955, pp. 21-47; pp. 48-105; pp. 135-181
73. Freud, S., Papers on hypnotism and suggestion: Some points for a comparative study of organic and hysterical motor paralyses, (1888-93) 1893a, in *SE*, Vol. I, London, Hogarth Press, 1966, pp. 160-172
74. Freud, S., Studies on hysteria, 1893-95, in *SE*, Vol. II, London, Hogarth Press, 1955, pp. 3-305
75. Freud, S., On the psychical mechanism of hysterical phenomena: a lecture, 1893b, in *SE*, Vol. III, London, Hogarth Press, 1962, pp. 27-39
76. Freud, S., Project for a scientific psychology, (1895) 1950b, in *SE*, Vol. I, Hogarth Press, London, 1966, pp. 295-387
77. Freud, S., Obsessions and phobias: their psychical mechanism and their aetiology, (1894) 1895a, in *SE*, Vol. III, London, Hogarth Press, 1962, pp. 74-82
78. Freud, S., On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description 'anxiety neurosis', (1894) 1895b, in *SE*, Vol. III, London, Hogarth Press, 1962, pp. 90-115
79. Freud, S., A reply to criticisms of my paper on anxiety neurosis, 1895c, in *SE*, Vol. III, London, Hogarth Press, 1962, pp. 123-139
80. Freud, S., Heredity and the aetiology of the neuroses, 1896a, in *SE*, Vol. III,

- London, Hogarth Press, 1962, pp. 143-156
81. Freud, S., The aetiology of hysteria, 1896c, in *SE*, Vol. III, London, Hogarth Press, 1962, pp. 191-221
 82. Freud, S., Letter to Wilhelm Fliess on October 15th, 1897c, in *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, ed. Jeffrey Moussaief Masson, Cambridge, MA, Belknap Press, Harvard University Press, 1985
 83. Freud, S., The Interpretation of Dreams I, 1900a, in *SE*, Vol. IV, London, Hogarth Press, 1953, pp. 1-338
 84. Freud, S., The Interpretation of Dreams II, 1900b, in *SE*, Vol. V, Hogarth Press, London, 1953, pp. 339-621
 85. Freud, S., Fragment of an analysis of a case of hysteria, (1901) 1905a, in *SE*, Vol. VII, London, Hogarth Press, 1953, pp. 7-122
 86. Freud, S., Three essays on the theory of sexuality, 1905b, in *SE*, Vol. VII, London, Hogarth Press, 1953, pp. 135-243
 87. Freud, S., Hysterical fantasies and their relation to bisexuality, 1908b, in *SE*, Vol. IX, London, Hogarth Press, 1959, pp. 159-166
 88. Freud, S., Some general remarks on hysterical attacks, (1908) 1909a, in *SE*, Vol. IX, London, Hogarth Press, 1959, pp. 229-234
 89. Freud, S., Analysis of a phobia in a five-year-old boy: 'Little Hans', 1909c, in *SE*, Vol. X, London, Hogarth Press, 1955, pp. 5-147
 90. Freud, S., Notes upon a case of obsessional neurosis: 'the Rat Man', 1909d, in *SE*, Vol. X, London, Hogarth Press, 1955, pp. 155-318
 91. Freud, S., Leonardo Da Vinci and a memory of his childhood, 1910c, in *SE*, Vol. XI, London, Hogarth Press, 1957, pp. 63-137
 92. Freud, S., 'Wild' psycho-analysis, 1910h, in *SE*, Vol. XI, London, Hogarth

Press, 1957, pp. 221-227

93. Freud, S., Papers on technique: Formulations on the two principles of mental functioning, 1911c, in *SE*, Vol. XII, London, Hogarth Press, 1958, pp. 218-226
94. Freud, S., Papers on technique: The disposition to obsession neurosis; a contribution to the problem of choice of neurosis, 1913g, in *SE*, Vol. XII, London, Hogarth Press, 1958, pp. 317-326
95. Freud, S., Papers on technique: Remembering, repeating and working-through (further recommendations on the technique of psycho-analysis II), 1914a, in *SE*, Vol. XII, London, Hogarth Press, 1958, pp. 147-156
96. Freud, S., On narcissism: An introduction, 1914f, in *SE*, Vol. XIV, London, Hogarth Press, 1957, pp. 73-102
97. Freud, S., The unconscious, 1915c, in *SE*, Vol. XIV, London, Hogarth Press, 1957, pp. 159-215
98. Freud, S., Metapsychological supplements to the theory of dreams, 1915d, in *SE*, Vol. XIV, Hogarth Press, London, 1957, pp. 217-235
99. Freud, S., Mourning and melancholy, 1917a, in *SE*, Vol. XIV, London, Hogarth Press, 1957, pp. 237-258
100. Freud, S., A difficulty in the path of psycho-analysis, 1917e, in *SE*, Vol. XVII, London, Hogarth Press, 1955, pp. 137-144
101. Freud, S., Lines of advance in psycho-analytic therapy, (1918) 1919a, in *SE*, Vol. XVII, London, Hogarth Press, 1955, pp. 159-168
102. Freud, S., The 'Uncanny', 1919e, in *SE*, Vol. XVII, London, Hogarth Press, 1955, pp. 219-252
103. Freud, S., Beyond the Pleasure Principle, 1920a, in *SE*, Vol. XVIII, London, Hogarth Press, 1955, pp. 7-64
104. Freud, S., Two encyclopaedia articles, (A) Psycho-analysis, (1922)

- 1923a, in *SE*, Vol. XVIII, London, Hogarth Press, 1955, pp. 235-254
105. Freud, S., The Ego and the id, 1923c, in *SE*, Vol. XIX, London, Hogarth Press, 1961, pp. 12-59
106. Freud, S., Negation, 1925d, in *SE*, Vol. XIX, London, Hogarth Press, 1961, pp. 235-239
107. Freud, S., Civilization and its discontents, (1929) 1930b, in *SE*, Vol. XXI, London, Hogarth Press, 1961, pp. 64-145
108. Freud, S., New Introductory Lectures on Psychoanalysis, (1932) 1933a, in *SE*, Vol. XXII, London, Hogarth Press, 1964, pp. 5-182
109. Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, (1960) 1986, in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1985-1995
110. Gadamer, H. G., Die Universalität des hermeneutischen Problems, 1967, in *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967-1977
111. Gadamer, H. G., Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies, trad. P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1976
112. Gilbert, P., & Andrews, B., Shame: Interpersonal Behaviour, Psychopathology and Culture (Series in Affective Science), Oxford, Oxford University Press, 1998
113. Girard, R., La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972
114. Goethe, J., Faust, trad. Walter Kaufmann, New York, Anchor, (1808) 1990
115. Guthrie, W., The Greeks and their Gods, London, Penguin, 1950

116. Hegel, G. W. F., Phenomenology of Spirit, trad. A. B. Miller, Oxford, Oxford University Press, (1807) 1977
117. Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, ed. Friedhelm Nicolin & Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, (1830) 1991
118. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, (1927) 1967
119. Heidegger, M., Der Begriff der Zeit. (I. Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz; II. Die ursprünglichen Seinscharaktere Daseins; III. Dasein und Zeitlichkeit; IV. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit), 1924, in *Gesamtausgabe*, Bd. 64, ed. F.-W. Von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2004
120. Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, 1935, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
121. Heidegger, M., Gesamtausgabe, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975 e ss
122. Hesnard, A., L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne, Paris, Payot, 1960
123. Hinshelwood, R., Projective identification and Marx's concept of man, in *Int. Rev. Psycho-Anal.*, 1983, 10, pp. 221-226
124. Hinshelwood, R., A Dictionary of Kleinian Thought, London, Free Association Books, 1989a
125. Hölderlin, Antigonae in Hölderlin Werke und Briefe, ed. Friedrich Beißner & J. Schmidt, Frankfurt am Main, Verlag, 1969
126. Hume, D., A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon Press, (1751) 1978
127. Husserl, E., Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, 1907, in

Gesammelte Werke, II, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 e ss

128. Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913a, in *Gesammelte Werke*, III, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 e ss
129. Husserl, E., Ideen II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution – Nachwort zu meinen ‘Ideen’ zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913b, in *Gesammelte Werke*, IV-V, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 ss
130. Husserl, E., Logical Investigations, trad. J. N. Findlay, London, Routledge, (1913d) 1973
131. Husserl, E., Cartesianische Meditationen, 1931, in *Gesammelte Werke*, I, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 e ss
132. Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1936/54, in *Gesammelte Werke*, VI, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 e ss
133. Husserl, E., Gesammelte Werke, ed. Von Breda, Haia, Martinus Nijhoff, 1950 e ss
134. Ionesco, E., Le roi se meurt, in *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1963
135. Jackson, J., De l’Affect à la Pensée. Introduction à l’oeuvre d’André Green, Paris, Mercure de France, 1996
136. Jaspers, K., Von der Wahrheit. Der philosophische Logik I, München, R. Piper & Co., 1947
137. Javet, P., Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur, in *Revue de théologie et de philosophie*, 1967, 17, 3, pp. 145-158

138. Jeanmaire, H., Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris, Payot, 1978
139. Jervolino, D., Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur, Nápoles, Generoso Procaccini, 1984
140. Julien, P., P. Ricoeur à la rencontre de S. Freud, in *Archives de Philosophie*, 1966, 29, 4, pp. 620-626
141. Jung, C. G., Gesammelte Werke, ed. F. Riklin et al., Zurique/Estugarda, Rascher Verlag, 1960 e ss
142. Jung, C. G., & Franz, M.- L., The Man and his Symbols, London, Aldus Books, 1964
143. Jung, C. G., Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie, Olten/Friburgo em Brisgau, Walter Verlg, 1973
144. Kafka, F., Erzählungen mit Materialien, ed. Martin Pfeifer, Estugarda, Ernst Klett, 1982
145. Kant, I., Critique of Practical Reason, trad. A. Mitchell, New York, Dobbs-Merril, (1788) 1956
146. Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in *Gesammelte Schriften*, VI, ed. Preußische Akademie, Berlin, G. Reimer, 1902 e ss
147. Kant, I., Gesammelte Schriften, ed. Preußische Akademie, Berlim, G. Reimer, 1902 e ss
148. Kernberg, O., Hatred as a core affect of aggression, in *The Birth of Hatred: Developmental, Clinical, and Technical Aspects of Intense Aggression*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1995, pp. 53-82
149. Kernberg, O., Object Relations, affects and drives: toward a new synthesis, in *Psychoanalytic Inquiry*, 2001b, 21, pp. 604-619

150. Kernberg, O., Aggressivity, Narcissism and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship, New Haven, Yale University Press, 2004
151. Kierkegaard, S., Le Concept d'Angoisse, in *Œuvres Complètes*, trad. P. H. Tisseau & E. M. Jacquet-Tisseau, Paris, Orante, 1973
152. Klein, M., Early stages of the Oedipus conflict, 1928b, in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, London, Hogarth, 1968, pp. 202-214
153. Klein, M., The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego, 1930b, in *The Writings of Melanie Klein Vol. I*, introd. R. E. Money-Kyrle, London, Hogarth, 1984, pp. 219-232
154. Klein, M., The early development of conscience in the child, in *Psycho-Analysis Today*, ed. Sandor Lorand, New York, Covici-Friede, 1933, pp. 149-162
155. Klein, M., A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive states, 1935, in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, London, Hogarth, 1968, pp. 282-310
156. Klein, M., Love, Guilt and Reparation, 1937, in Melanie Klein and Joan Riviere, (ed.), *Love, Hate and Reparation*, London, Hogarth, pp. 57-91, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. I*, introd. R. E. Money-Kyrle, London, Hogarth, 1984, pp. 306-343
157. Klein, M., Mourning and its Relation to Manic-Depressive states, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1940, 21, pp. 125-153, republi. in *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*, London, Hogarth, 1968, pp. 311-338
158. Klein, M., The Oedipus complex in the light of early anxieties, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1945, 26, pp. 11-33
159. Klein, M., Notes on some Schizoid Mechanisms, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1946, 27, pp. 99-110, republi. in Melanie Klein, Paula Heimann, Susan Isaacs & Joan Riviere, (ed.), *Developments in Psychoanalysis*, London, Hogarth, 1952,

pp. 292-320

160. Klein, M., On the Theory of Anxiety and Guilt, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1948, 29, pp. 114-123, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 25-42
161. Klein, M., The mutual influences in the development of the ego and the id, in *Psycho-Analytic Study Child*, 1952b, 7, pp. 51-53
162. Klein, M., Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant, 1952c, in Melanie Klein, Paula Heimann, Susan Isaacs and Joan Riviere, (ed.), *Developments in Psycho-Analysis*, London, Hogarth, 1952, pp. 198-236, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 61-93
163. Klein, M., On Identification, 1955b, in Melanie Klein, Paula Heimann, and Roger Money-Kyrle, (ed.), *New Directions in Psycho-Analysis*, London, Tavistock, 1955, pp. 309-345, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 141-175
164. Klein, M., Envy and Gratitude, 1957, in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 176-235
165. Klein, M., Our Adult World and its Roots in Infancy, in *Human Relations*, 1959, 12, pp. 291-303, republi. in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 247-263
166. Klein, M., On the Sense of Loneliness, 1960a, in *The Writings of Melanie Klein Vol. III*, London, Hogarth, 1984, pp. 300-313
167. Klein, M., Some reflections on The Oresteia of Aeschylus, 1963a, in *Our Adult World and Other Essays*, London, William Heinemann, 1980, pp. 23-54
168. Klein, M., Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945, New York, McGraw-Hill, 1968
169. Klein, M., Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963, New York,

Delacorte, 1975

170. Klein, M., The Writings of Melanie Klein. IV Vols., London, Hogarth, 1984
171. Kleinman, A., & Good, B., Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder, Berkeley, CA, University of California Press, 1986
172. Kohut, H., The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders, New York, International Universities Press, 1971
173. Kohut, H., The Restoration of the Self, New York, International Universities Press, 1976
174. Kohut, H., & Wolf, E., The disorders of the Self and their treatment: an outline, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1978, 59, pp. 413-426
175. Kohut, H., How Does Analysis Cure?, ed. Paul E. Stepansky, Chicago, University of Chicago Press, 1984
176. Lacan, J., The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, The Seminar, Book II, trad. Sylvana Tomaselli, New York, W. W. Norton & Company, (1954-1955) 1988
177. Lacan, J., The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar, Book XI, trad. Alan Sheridan, New York, W. W. Norton & Company, (1964) 1978
178. Lacan, J., Écrits, Paris, Seuil, 1966
179. Lacan, J., Le Stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 93-100
180. Lacan, J., L'Aggressivité en Psychanalyse, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 101-124

181. Lacan, J., Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 237-322
182. Lacan, J., La Chose Freudienne ou Sens du Retour à Freud en Psychanalyse, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 401-436
183. Lacan, J., L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 493-528
184. Lacan, J., La Signification du Phallus, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 685-695
185. Lacan, J., Kant avec Sade, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 765-790
186. Lacan, J., Subversion du Sujet et Dialectique du Désir dans l'Inconscient Freudien, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 793-827
187. Lacan, J., Position de l'Inconscient, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 829-850
188. Lacan, J., La Science et la Vérité, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 855-877
189. Lacan, J., The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud, in *Écrits: a selection*, London, Routledge, (1966) 1977, pp. 146-178
190. Lacan, J., The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious, in *Écrits: a selection*, London, Routledge, (1966) 1977, pp. 292-325
191. Lacan, J., Résumé du Séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme, in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, (1967-1968) 2001
192. Lacan, J., Speech and Language in Psychoanalysis, trad. A. Wilden, Baltimore, The John Hopkins University Press, (1968) 1984
193. Lacan, J., Résumé du Séminaire, Livre XV: L'acte psychanalytique, in

Autres Écrits, Paris, Seuil, (1968-1969a) 2001

194. Lacan, J., Note sur l'enfant, in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, (1969) 2001
195. Lacan, J., The Other Side of Psychoanalysis, The Seminar, Book XVII, ed. Jacques-Alain Miller, New York, W. W. Norton & Company, (1969-1970) 2006
196. Lacan, J., La méprise du sujet supposé savoir, in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, (1970) 2001
197. Lacan, J., On Feminine Sexuality, The limits of Love and Knowledge: Encore, The Seminar, Book XX, trad. Jacques-Alain Miller & Bruce Fink, New York, W. W. Norton & Company, (1972-1973) 1998
198. Lacan, J., 'L'Étourdit' (The Twit), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, (1973) 2001, pp. 5-52
199. Lacan, J., R.S.I., Le Séminaire, Livre XXII, in *Ornicar?*, (1974-1975) 1975, 34, pp. 105-116
200. Lacan, J., Résumé du Séminaire Livre XIX: "...Ou pire", in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, (1975a) 2001
201. Lacan, J., Le Sinthome, Le Séminaire, Livre XXIII, ed. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, (1975-1976) 2005
202. Lacan, J., Écrits: a selection, trad. Alan Sheridan, London, Routledge, (1966) 1977
203. Lacan, J., Le moment de conclure, Le Séminaire, Livre XXV, in *Ornicar?*, (1977-1978a) 1979, 37, pp. 12-34
204. Lacan, J., La topologie et le temps, Le Séminaire, Livre XXVI, in *Ornicar?*, (1977-1978b) 1979, 37, pp. 548-556
205. Lacan, J., Autres écrits, Paris, Seuil, 2001

206. Laplanche, J., & Pontalis, J. B., Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967

207. Laplanche, J., & Pontalis, J. B., The Language of Psychoanalysis, trad. Donald Nicholson-Smith, New York, W. W. Norton & Company, 1973

208. Laplanche, J., Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire, Paris, P.U.F., 1990

209. Leibniz, G., Dissertatio de arte combinatoria, trad. Artur Buchenau, ed. Ernst Cassirer, Haia, M. Nijhoff, (1666) 1966

210. Leibniz, G., New method for maximums and minimums, 1684, in *A Source Book in Mathematics, 1200-1800*, ed. D. J. Struik, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1969, pp. 271-281

211. Leibniz, G., Discourse on Metaphysics and the Monadology, trad. George R. Montgomery, Amherst, NY, Prometheus Books, (1686) 1992

212. Leibniz, G., The Monadology: An Edition for Students, trad. Nicholas Rescher, Pittsburg, University of Pittsburg Press, (1714) 1991

213. Leibniz, G., New essays on human understanding, trad. Peter Remnant & Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, (1765)1996

214. Leibniz, G., The philosophical works of Leibniz: The Monadology, New system of nature, Principles of nature and of grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, Philosophical opuscles, Theodicy & New essays on human understanding, trad. George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890

215. Leibniz, G., Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, in *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim/New York, Olms, 1978

216. Levinas, E., Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974
217. Lévi-Strauss, C., Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1985
218. Machado, J., Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, Vol. V, Lisboa, Horizonte 1989
219. Macintyre, A., After Virtue, A Study in Moral Theory, London, Duckworth, 1985
220. Madec, G., Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi, in *Revue des études augustinienes*, 1971, 17, 1-2, pp. 119-142
221. Madison, G., (org.) Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1975 [Gadamer, Levinas, Dufrenne, Eliade, Strasser et al.]
222. Main, M., & Solomon, J., Discovery of an insecure disorganized/disoriented attachment pattern: Procedures, findings, and implications for the classification of behaviour, in *Affective development in infancy*, ed. T. B. Brazelton & M. Yogman, Norwood, NJ, Ablex, 1986, pp. 121-160
223. Malin, A., & Grotstein, J., Projective identification in the therapeutic process, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966, 47, pp. 26-31
224. Marco Aurélio, Meditações, trad. Luís Varela Pinto, Espinho, 2002, pesquisável em <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/11/meditac3a7c3b5es.pdf>
225. Marcuse, H., Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, London, Abacus, 1973
226. Mattéi, J., L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne, Paris, P.U.F., 1983
227. Meca, D., La replica de una poetica de la narratividad a la aporetica

- fenomenologica del tiempo, in *Carthaginensia*, III, 4, pp. 263-284
228. Meltzer, D., Concerning the social basis of art, 1963b, in *Painting and the Inner World*, ed. Adrian Stokes, London, Tavistock, 1963
 229. Meltzer, D., Milana, G., Maiello, S., & Petrelli, D., The conceptual distinction between projective identification (Klein) and container-contained (Bion), in *Journal of Child Psychotherapy*, 1982, 8, pp. 185-202
 230. Meltzer, D., & Williams, M. H., The Apprehension of Beauty: the role of aesthetic conflict in development, art and violence, Perth, Clunie Press, 1988
 231. Merleau-Ponty, M., Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, (1945) 1976
 232. Merleau-Ponty, M., Signes, Paris, Gallimard, 1960b
 233. Merleau-Ponty, M., Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail, Paris, Gallimard, (1964a) 1978
 234. Nabert, J., Éléments pour une éthique, Paris, Aubier, 1962
 235. Nabert, J., Essai sur le mal, Paris, Aubier, 1970
 236. Nietzsche, F., Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurtheile, 1881, in *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: Sämtliche Werke (KSA)*, Bd. 3, ed. G. Colli & M. Montinari, Berlin, De Gruyter, (1967) 1988
 237. Nietzsche, F., Der Wille zur Macht, Leipzig, Verlag (1884-1888) 1906
 238. Nietzsche, F., Die fröhliche Wissenschaft. Neue Ausgabe mit einem Anhang: 'Lieder des Prinzen Vogelfrei', Leipzig, E. W. Fritsch, 1887
 239. Nietzsche, F., Ecce Homo, 1908, in *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden: Sämtliche Werke (KSA)*, Bd. 2, ed. G. Colli & M. Montinari, Berlin, De Gruyter, (1967) 1988
 240. Parfit, D., Reasons and Persons, Oxford, Clarendon, 1989
 241. Pascal, B., Disproportion de l'homme, in *Œuvres complètes*, ed. L.

- Lafuma, Paris, Seuil, 1963
242. Petit, J., Pour une phénoménologie linguistique de l'action, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1979, 84, 3, pp. 397-403
 243. Píndaro, Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos, trad. Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1995
 244. Pinto de Albuquerque, P., Comentário do Código Penal à luz da Constituição da República e da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2010
 245. Pittaluga, A., Il problema del male nel pensiero di Paul Ricoeur, in *Proteus. Rivista di Filosofia*, 1975, 6, 17-18, pp. 45-109
 246. Pizarro de Almeida, C., Modelos de inimizabilidade: da teoria à prática, Coimbra, Almedina, 2000
 247. Platão, Charmides, in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, trad. W. R. M. Lamb, ed. P. Shorey, Loeb Classical Library, London, Heinemann, (1927) 1969
 248. Platão, Alcibiades I, in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, trad. W. R. M. Lamb, ed. P. Shorey, Loeb Classical Library, London, Heinemann, (1927) 1969
 249. Platão, Parmenides, in *The Collected Dialogues of Plato*, trad. Lane Cooper, Bollingen Series LXXI, Princeton, Princeton University Press, 1961
 250. Platão, La République VIII-X, in *Platon, Oeuvres Complètes, Vol. VII, 2e Partie*, trad. Émile Chambry, Collection des Universités de France, Huitième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1982
 251. Plotino, Enneades V, in *Bibliographie Plotinienne: 2000-2009, Études platoniciennes*, ed. R. Dufour, Paris, Belles Lettres, 2009

252. Plutarco, Contra Colotes, in *Os Pensadores Pré-Socráticos – Vida e Obra, Fragmentos, Doxografia e Comentários*, selecção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza, São Paulo, Nova Cultural, 1996
253. Prieto, R., El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur, in *Filosofía oggi*, 1980, 3, pp. 381-407
254. Quelquejeu, B., La Volonté dans la Philosophie de Hegel, Paris, Seuil, 1972, pp. 104-142
255. Rawls, J., A Theory of Justice, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971
256. Reboul, O., Kant et le problème du mal, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971
257. Récanati, F., La transparence et l'énonciation. Pour introduire la pragmatique, Paris, Seuil, 1979
258. Renaud, M., Anthropologie et Épistémologie chez Paul Ricoeur, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1962-63
259. Renaud, M., O Homem como Destino Pessoal, in *O Cérebro e o Espírito*, 1985a, pp. 203-254
260. Renaud, M., Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985b, 41, pp. 405-442
261. Ricoeur, P., Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950
262. Ricoeur, P., L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1951, 45, 1, pp. 2-29
263. Ricoeur, P., Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl, in *Revue philosophique de Louvain*, 1954b, 52, pp. 75-109
264. Ricoeur, P., Histoire et vérité, Paris, Aubier, (1955) 1967

265. Ricoeur, P., Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité: L'Homme faillible. La Symbolique du mal, Paris, Aubier, (1960) 1988
266. Ricoeur, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965
267. Ricoeur, P., Bulletin de la Société française de philosophie, 1966c, 60, 3, pp. 73-74, pp. 75-102, pp. 106-107
268. Ricoeur, P., Une lettre de Paul Ricoeur, 1966d, 225, pp. 183-186
269. Ricoeur, P., Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969a
270. Ricoeur, P., Sémantique de l'Action, Louvain, Cercle de Philosophie, 1971c
271. Ricoeur, P., Phénoménologie et herméneutique, in *Man and World*, 1974a, 7, 3, pp. 223-253
272. Ricoeur, P., Phenomenology and Hermeneutics, in *Nous*, 1975c, 9, pp. 85-102
273. Ricoeur, P., Parole et symbole, in *Revue des sciences religieuses*, 1975e, 49, 1-2, pp. 142-161
274. Ricoeur, P., Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité, in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, Paris, Centre National de Recherche Scientifique, 1981b, pp. 5-17
275. Ricoeur, P., Paul Ricoeur, philosophe de la métaphore et du récit, in *Entretiens avec Le monde. 1. Philosophies*, Paris, La Découverte/Le Monde (1981)1984d, pp. 167-176
276. Ricoeur, P., Temps et récit III. Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985a
277. Ricoeur, P., Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986a
278. Ricoeur, P., À l'École de la phénoménologie, Paris, J. Vrin, 1986b

279. Ricoeur, P., Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986c
280. Ricoeur, P., Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. Le scandale du mal, in *Les nouveaux cahiers*, 1986d, 85, pp. 2-17
281. Ricoeur, P., Individu et identité personnelle, in *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, pp. 54-72
282. Ricoeur, P., L'Identité Narrative, in *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988a, pp. 278-300
283. Ricoeur, P., L'Identité Narrative, in *Esprit*, 1988b, 7-8, pp. 295-304
284. Ricoeur, P., Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990a
285. Ricoeur, P., Auto-compréhension et Histoire, in *Paul Ricoeur. Los Caminos de la Interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991b, pp. 9-25
286. Ricoeur, P., Lectures 1. Autour du Politique, Paris, Seuil, 1991c
287. Ricoeur, P., Appropriation, in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes, Toronto, University of Toronto Press, 1991d, pp. 86-98
288. Ricoeur, P., Key to Husserl's Ideas I, trad. Bond Harris & Jacqueline Bouchard Spurlock, ed. & intro. Pol Vandavelde, Milwaukee, Marquette University Press, 1996
289. Rilke, R. M., Sonnets to Orpheus, trad. CF MacIntyre, Berkeley, University of California Press, (1922) 2001
290. Rosenfeld, H., Contribution to the psychopathology of psychotic states: the importance of projective identification in the ego structure and the object relations of the psychotic patient, in *Problems in Psychosis*, ed. Pierre Doucet & Camille Laurin, Amsterdam, Excerpta Medica, 1971a, pp. 115-128
291. Rossi, O., Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur, in *Aquinas*,

- 1980, 23, pp. 439-466
292. Roudinesco, E., & Plon, M., Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Librairie Artème Fayard, 1997
 293. Sartre, J. P., L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, ed. Arlette Elkïm-Sartre, Paris, Gallimard, (1940) 1975
 294. Sartre, J. P., L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, (1943) 1976
 295. Sartre, J. P., Situations philosophiques, Paris, Gallimard, (1947 e ss) 1990
 296. Saussure, F., Cours de linguistique générale, Paris, Payot, (1916) 1979
 297. Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Bona, Bouvier-Verlag, 1954-1998
 298. Schelling, F., Initia Philosophiae Universae (Erlanger Vorlesung), ed. Horst Fuhrmans, Bonn, Bouvier & Co, (1820-1821) 1969
 299. Schelling, F., Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften, Munique, Verlag, (1837-1842) 1996
 300. Schérer, R., L'homme du soupçon et l'homme de foi, in *Critique* 21, 1965, 223, pp. 1052-1067
 301. Schleiermacher, F., Hermeneutik, ed. Kimmerle, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1974
 302. Scott, W., On the intense affects encountered in treating a severe manic-depressive disorder, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1947, 28, pp. 139-145
 303. Sebag, L., Le mythe: code et message, in *Les Temps Modernes*, 1965, 20, 226, pp. 1607-1623
 304. Segal, H., The Work of Hanna Segal, a Kleinian approach to clinical practice, New York, Jason Aronson, 1981a

305. Segal, H., & Bell, D., The theory of narcissism in the work of Freud and Klein, in Sandler, Person & Fonagy, (ed.), *Freud's "On Narcissism: An Introduction"*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 149-174
306. Sève, L., De la reconnaissance comme similitude et comme gratitude, Paris, Seuil, 1990
307. Singevin, C., Essai sur l'Un, Paris, Seuil, 1969
308. Sohn, L., Narcissistic organization, projective identification and the formation of the identificate, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1985a, 66, pp. 201-213
309. Spillius, E. B., Clinical experiences of projective identification, 1992, in *Clinical Lectures on Klein and Bion*, London, Routledge, 1992
310. Strawson, P., Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, London, Methuen, 1959
311. Tauxe, H., L'œuvre de Freud devant la pensée moderne, in *La revue réformée*, 1965, 16, 64, pp. 25-32
312. Teixeira, J., Paul Ricoeur e a Problemática do Mal, in *Didaskalia*, 1977, 7, 1, pp. 43-129
313. Tournier, M., Vendredi ou les limbes du Pacifique, Paris, Gallimard, 1972
314. Treurniet, N., On the relation between the concepts of self and ego in Kohut's psychology of the self, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1980, 61, pp. 325-33
315. Valabrega, J., Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique contemporain, in *Critique* 22, 1966, 224, 22, pp. 68-78
316. Valéry, P., Narcisse Parle, in *Poésies*, Paris, Gallimard, 1958

317. Vansina, Fr. D., La problématique énochale de Paul Ricoeur et l'existencialisme, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1972, 70, pp. 587-619
318. Wahl, F., Les ancêtres, ça ne se représente pas, in *L'interdit de la représentation*, Paris, Seuil, 1984, pp. 31-62
319. Watt, D., Toward a Neuroscience of Empathy: Integrating Affective and Cognitive Perspectives, in *Neuro-Psychoanalysis*, 2007, 9, pp. 119-140
320. Weininger, O., Attachment, affective contact, and autism. Special Issue: Fear of Fusion, in *Contemporary Psychoanalysis*, 1993, 13, pp. 49-62
321. Welsen, P., Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeur, Tübingen, Max Niemeyer, Verlag, 1986
322. Williams, M. H., The three vertices: science, art and religion, in *British Journal of Psychotherapy*, 2005a, 21, pp. 429-41
323. Winnicott, D.W., The Theory of the Parent-Infant Relationship, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1960, 41, pp. 585-595
324. Winnicott, D.W., The Theory of the Parent-Infant Relationship: Contributions, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1962, 43, pp. 256-257
325. Winnicott, D.W., Dependence in Infant Care, in Child Care, and in the Psycho-Analytic setting, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1963, 44, pp. 339-344
326. Winnicott, D.W., Memories, Dreams, Reflections, by C. G. Jung, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1964, 45, pp. 450-455
327. Winnicott, D.W., The Maturation Process and the Facilitating Environment- Studies in the Theory of Emotional Development, London, Hogarth Press, 1965a
328. Winnicott, D.W., A Clinical Study of the Effect of a Failure of the

- Average Expectable, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1965b, 46, pp. 81-87
329. Winnicott, D.W., Comment on Obsessional Neurosis and 'Frankie', in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966a, 47, pp. 143-144
330. Winnicott, D.W., Psycho-Somatic Illness in its Positive and Negative Aspects, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1966b, 47, pp. 510-516
331. Winnicott, D.W., Note of Contribution, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1968a, 49, pp. 279-286
332. Winnicott, D.W., Playing: Its Theoretical Status in the Clinical Situation, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1968b, 49, pp. 591-599
333. Winnicott, D.W., The Use of an Object, in *Int. J. Psycho-Anal.*, 1969, 50, pp. 711-716
334. Winnicott, D.W., Chaos, in C. Bollas, M. Davis, & R. Shepard, (ed.), *Human nature*, New York, Shocken Books, 1988, pp. 135-138
335. Wittgenstein, L., Logisch-Philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1921) 2006
336. Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, ed. G. E. M. Anscombe et al., ed. bil., Malden, Wiley-Blackwell, (1953) 2009
337. Wittgenstein, L., Schriften 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980
338. Wunenburger, J., Le sacré, Paris, P. U. F., 1981

